Supplément à la « Vie Spirituelle »

Mars 1923

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Les controverses actuelles sur la contemplation infuse

Nous parlerons dans la présente étude d'un opuscule récemment publié par Mgr Farges sous le titre *Autour de notre livre « Les Phénomènes mystiques », réponses aux controverses de la presse*, puis d'un article du P. de Guibert sur le mode suprahumain des dons du Saint-Esprit.

L'opuscule porte sur le problème actuel : la contemplation infuse est-elle le fruit d'une grâce non seulement *spéciale* et *éminente*, mais proprement *extraordinaire*, en dehors de la voie normale de la sainteté ? Il se donne lui-même, p. 7, comme un écrit de polémique contre M. Saudreau, le P. Arintero et l'auteur de la présente chronique. Mgr Farges veut éviter, dit-il, toute discussion violente, et il espère que le choc loyal des idées peut aboutir à un accord final. « Cet accord, ajoute-t-il (p. 8), nous paraît d'autant moins impossible que sur plus d'un point les adversaires diffèrent surtout de langage... L'opposition est donc encore plus apparente que réelle, il y a malentendu. »

Nous l'espérons bien, et le présent opuscule va nous être une heureuse occasion d'insister, en les précisant, sur

certaines choses importantes. Mais après les déclarations du début, on est surpris d'y lire, p. 29-31, au sujet de la doctrine de M. Saudreau, comme si elle prétendait que la *contemplation infuse est accessible à l'effort humain* au même titre qu'une oraison *acquise* : « elle nous paraît la plus grave déformation de la Théologie mystique, grave en elle-même et non moins grave dans ses conséquences pratiques... Nous ne saurions trop nous défendre et défendre les âmes contre cette nouvelle invasion du quiétisme ou semi-quétisme, qui nous menace comme au XVII[e] siècle ». S'il en était ainsi, il ne serait plus vrai de dire que l'opposition est plus apparente que réelle et qu'elle se trouve surtout dans le langage ; il faudrait reconnaître que certaines critiques, formulées plus loin, non sans âpreté, ne manquent pas de fondement (1).

(1) L'opuscule dit aussi (p. 30, 31) que « les Docteurs de la nouvelle école ont une large part de responsabilité... en plusieurs affaires où l'on a réussi à étouffer le scandale ». Comme on nomme ces affaires et qu'on nous a mis (p. 6) parmi les trois auteurs qui représentent plus spécialement cette école dite nouvelle, nous déclarons formellement que nous n'avons jamais eu à nous occuper ni de près ni de loin de ces affaires. Il est regrettable aussi que Mgr Farges, à la fin de cette brochure, pour répondre à l'un de ses contradicteurs, très digne prêtre, dont les livres, traduits en plusieurs langues et fort estimés, font beaucoup de bien, en vienne à dire : « Tant de fiel entre-t-il dans l'âme des dévots ! » Des réflexions de ce genre, surtout en ces matières si élevées, montrent plus le mécontentement de l'auteur, que la valeur des arguments qu'il invoque. — Quant aux textes de saint Thomas, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, qu'il cite, nous avons déjà fait voir (*Vie Spirituelle*, nov. 1922, Suppl[t] p. [1]..., et janv. 1923, p. [1]...) que lorsqu'on les remet dans leur contexte, ils n'ont pas le sens qu'il leur donne. Nous allons le montrer encore pour plusieurs autres textes importants, dont la liste, si nous ne craignions de fatiguer le lecteur, pourrait être allongée. Quiconque se donnera la peine de faire ce travail de vérification des sources pourra juger.

Il est, du reste, un texte que Mgr Farges a oublié de citer, c'est une lettre, non plus de Benoît XIV, mais de Benoit XV au Directeur de la *Vie Spirituelle*, dans laquelle il est dit : « Il faut instamment attirer l'attention des âmes sur les conditions requises pour le progrès de la *grâce des vertus et des dons du Saint-Esprit, dont l'épanouis-*

Mais ni M. Saudreau, ni le P. Arintero, ni moi, n'avons jamais dit que la contemplation infuse et accessible *à l'effort* humain ; nous disons même qu'elle ne l'est pas, qu'on ne peut pas se la procurer par son effort personnel, aidé de la grâce commune, qu'il faut une *grâce spéciale* et éminente, et que c'est en cela qu'elle diffère de toute oraison *acquise*. Bien plus, c'est précisément pour cela que M. Saudreau a toujours combattu le terme de « contemplation acquise » (1). Il distingue très nettement la dernière des *oraisons acquises* (qui est l'oraison affective simplifiée ou celle de recueillement actif, décrite par sainte Thérèse dans le *Chemin*, ch. 28) des premières *oraisons infuses* de recueillement surnaturel et de quiétude, décrites dans la *IV^e Demeure*.

La thèse importante que nous défendons avec lui et avec le P. Arintero est celle-ci : *il convient que toutes les âmes intérieures aspirent à la contemplation infuse*, qu'elles ne peuvent se procurer par leur effort aidé de la grâce commune. Cette thèse paraît dangereuse à M^gr Farges ; il prétend qu'elle est contraire à la tradition des trois derniers

sement parfait se trouve dans la vie mystique. Et c'est bien cela que vos collaborateurs et vous, avez entrepris d'exposer dans votre revue, d'une façon très docte et solide. » Bref du 15 sept. 1921 dont le texte latin se trouve dans les *Acta Apostolicae Sedis*.

(1) Pourquoi invoquer p. 34 contre M. Saudreau le texte de sainte Thérèse, *Vie*, ch. XII : « Ce que je désapprouve c'est qu'on ait la prétention de suspendre de soi-même le mouvement de l'entendement », et pourquoi ajouter : « *Avis aux quiétistes* » ?

Ce texte de sainte Thérèse est précisément un de ceux sur lesquels s'appuie le plus M. Saudreau contre les quiétistes et leur façon de concevoir la contemplation qu'ils appelaient *acquise* (Denzinger, 1243). Cf. SAUDREAU, *État mystique*, 2^e éd. p. 103 : « Se placer de soi-même dan la contemplation, ce qui serait le cas pour une contemplation acquise ou active, paraît à sainte Térèse une témérité insupportable. » — Mgr Farges paraît oublier que les quiétistes appelaient *acquise* la contemplation qu'ils recommandaient, et que si l'on peut admettre, comme il le fait, une contemplation acquise, il faut prendre bien garde à ne pas l'entendre dans le sens quiétiste, autrement on tomberait soi-même dans le défaut qu'on reproche inconsidérément aux autres. Voir sur ce point le P. Dudon, S. J., *Michel Molinos*, p. 260, 265.

siècles, notamment à sainte Thérèse, à saint Jean de la Croix et aux théologiens du Carmel qui en sont les commentateurs les plus autorisés.

Or — il est étrange qu'on ne veuille pas le reconnaître — ces théologiens carmes, en particulier Jean de Jésus-Marie, Thomas de Jésus, Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, comme le dominicain Vallgornera, soutiennent formellement cette thèse, et plusieurs d'entre eux en des termes plus accentués que nous. Nous avons cité plusieurs fois ces textes, pourquoi nous obliger à les citer une fois de plus ?

Philippe de la Sainte-Trinité (1), Antoine du Saint-Esprit (2) et Vallgornera (3) disent très nettement, tous trois, dans les mêmes termes : DEBENT OMNES AD SUPERNATURALEM CONTEMPLATIONEM ASPIRARE. DEBENT OMNES, ET MAXIME DEO SPECIALITER CONSECRATAE ANIMAE, AD ACTUALEM FRUITIVAM UNIONEM CUM DEO ASPIRARE ET TENDERE. *Tous doivent aspirer à la contemplation surnaturelle ou infuse* (les titres de ces théologiens identifient ces deux derniers mots). *Toutes les âmes et surtout celles consacrées à Dieu doivent aspirer et tendre à l'union actuelle fruitive avec Dieu* (4) ».

Joseph du Saint-Esprit, dans son grand *Cursus Theologiae mystico-scolasticae*, soutient la même thèse en ces termes plus précis : « Si l'on prend la contemplation infuse au sens de ravissement, d'extase ou faveur semblable, nous ne pouvons nous y appliquer, ni la demander à Dieu, ni la désirer ; mais quant à la contemplation infuse en elle-même, comme acte de contemplation (abstraction

(1) *Summa Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 299, et t. III, p. 43.

(2) *Directorium mysticum*, éd. 1732, tr. III, d. III, sect. IV ; tr. IV, d. I, sect. VI.

(3) *Mystica Theol. sancti Thomae*, éd. 1911, t. I, p. 428, et t. II, p. 80.

(4) Remarquer que notre formule est plus atténuée : nous ne disons pas : « *tous doivent* désirer », mais « *il convient que toutes les âmes intérieures* désirent » ; encore faut-il que ce désir s'accompagne d'une grande humilité, vertu qui est si peu contraire à la magnanimité, que celle-ci aspire à la grandeur de l'humilité comme à celle des autres vertus. Cf. II^a II^{ae}, q. 129, a. 3 et 4.

faite de l'extase qui peut l'accompagner accidentellement), bien que nous ne puissions certes pas nous efforcer de l'avoir par notre industrie ou propre activité, *nous pouvons aspirer à elle, la désirer ardemment et la demander humblement à Dieu* (1). »

« Dieu élève d'habitude (*solet elevare*) à la contemplation infuse l'âme qui s'exerce avec ferveur à la contemplation acquise, c'est l'enseignement commun, *quod omnes docent* (2). »

Le Carme Jean de Jésus-Marie parlait de même auparavant (3). Et Thomas de Jésus, du même Ordre, dit que la contemplation acquise est « la disposition principale et plus prochaine pour *mériter la grâce de la contemplation infuse* (4) », qu'il faut bien distinguer, dit-il, de ses accident extrinsèques, tels que le ravissement (5), et qu'il ne faut pas confondre non plus avec la *contemplation suréminente*, qui procède d'un principe analogue à la lumière prophétique (6). « La contemplation infuse est une grâce spéciale; mais tous y sont invités, *invitantur omnes* (7) », invitation éloignée, distincte de l'appel prochain. Et telle est bien, nous l'avons vu, la doctrine de sainte Thérèse, qui a inspiré tous ces théologiens (8).

Nous n'avons jamais défendu d'autre thèse; on ne peut donc soutenir, comme on le fait p. 12, que « nous répu-

(1) Joseph du Saint-Esprit, *Cursus theol. myst.-scol.*, éd. 1721, t. II, II Præd., disp. XI, q. II, n° 18 et 23, p. 222...

(2) *Ibid.*, disp. VIII, p. 71.

(3) *Theol. mystica*, Herder 1912, ch. III, p. 28, 36.

(4) *De contemplatione*, l. I, c. 8, p. 95. Pourquoi Mgr Farges s'étonne-t-il quand il trouve la même doctrine chez le P. Arintero?

(5) *Ibid.*, l. II, c. 5, p. 103, et l. I, c. 7, p. 93.

(6) *Ibid.*, l. II, c. 3, p. 101, c. 4 et 5.

(7) *Ibid.*, l. I, c. 8, p. 94.

(8) Cf. *Vie Spirituelle*, oct. 1922, p. 114-140 : *La doctrine de sainte Thérèse : caractères essentiels des états mystiques*. Et *ibid.* p. 140-166 : *Les disciples de sainte Thérèse. École carmélitaine au XVII^e et XVIII^e siècle*, article écrit par les Carmes de Lille, après une étude assidue de leurs grands auteurs dont on souhaiterait la réimpression.

dions les progrès des trois derniers siècles » pour reculer bien au-delà du XVI^e^.

*
* *

Pour établir que la contemplation infuse est non seulement *éminente* mais *extraordinaire* par sa nature même, comme les révélations et visions, M^gr^ Farges veut prouver qu'elle *exige* des *idées infuses* soit naturelles soit surnaturelles. Nous avons déjà examiné (1) les arguments qu'il fait valoir à ce sujet, et nous avons montré qu'ils ne sont nullement fondés. Les auteurs même qu'il allègue en faveur de cette opinion ne la soutiennent pas. Benoît XIV dit seulement que la contemplation infuse suppose quelquefois, mais pas toujours, des idées infuses, quand de nouveaux objets nous sont révélés (2). Le cardinal Billot parle de même (3). Meynard et Vallgornera ne disent pas non plus ce qu'on leur prête : le premier, résumant le second, distingue *trois degrés* dans la formation des espèces intelligi-

(1) *Vie Spirituelle*, nov. 1922, Supplément p. 1-22, et janvier 1923, Supplément, p. 49-73.

(2) *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. XXVI, n° 7 : « Per infusam vero (contemplationem) Deus non solum ea ostendit quae antea fuerunt credita, sed *vel* ea ostendit cum novissimis circumstantiis et perfectionibus, *vel* nova objecta revelat, novas eorum species infundendo. » Benoît XIV reproduit, du reste, mot pour mot ce que dit le Cardinal de Laurea ; or celui-ci enseigne in *Opusculo septimo* : *de contemplatione infusa*, cap. X, qu'il est légitime de la désirer et de la demander à Dieu, et cap. XIII il montre que la contemplation infuse ne requiert pas toujours des idées infuses, même lorsqu'elle s'accompagne de révélation, car souvent les idées préexistantes suffisent ; cap. XVI, il fait voir que la contemplation infuse s'élève généralement avec le progrès des vertus et des dons. Item *Opusc. oct.* cap. IX.

(3) *De virtutibus infusis*, ed. 1905, p. 189 : « Hic igitur Spiritus Sanctus non solum praedeterminat mentem ad intelligendum secundum speciale lumen doni... verum etiam sua operatione immediata species ipsas in mente imprimit, *vel* certe ordinat sine ullo discursu contemplantis. » On se demande pourquoi Mgr Farges, *op. cit.* p. 99, note 1, arrête cette citation juste avant le *vel*, après avoir souligné les mots qui précèdent.

bles qui servent à la contemplation infuse : « Au premier degré, les espèces sont naturelles dans leur formation, mais surnaturelles dans leur *application* et leur usage (1). Au second degré elles sont surnaturelles quant à leur *coordination* ou combinaison, quoique naturelles dans l'acquisition des éléments dont elles sont formées... Au troisième degré les espèces intelligibles sont *infuses* et *formées directement*, par l'action divine, sans éléments préexistants (2). » Scaramelli (3) et Vallgornera parlent de même (4).

Du reste, Meynard, posant la question : *Peut-on désirer la contemplation infuse?* répond : « A cet égard, les auteurs paraissent divisés : les uns, et c'est le plus grand nombre, croyons-nous, se fondant sur la doctrine de saint Thomas, affirment que *ce désir est très légitime*. D'autres y voient de la présomption... Si les auteurs qui affirment la légitimité de ce désir, ajoutent qu'il doit être humble, modéré, soumis à l'obéissance, accompagné de la pratique des vertus solides et même des vertus héroïques, nous les croyons dans le vrai (5). » Le P. Meynard reconnaît aussi avec Vallgornera que la contemplation infuse peut se mériter *saltem de congruo* (6). Nous ne disons pas autre chose, et l'école qu'on veut appeler nouvelle est donc bien traditionnelle.

*
* *

Enfin Mgr Farges dans le présent opuscule, p. 101-106, répond aux critiques dont son livre a été l'objet. Mais, sans bien s'en rendre compte, il change le point précis sur lequel elles portent, dès lors elles paraissent vaines et sans objet. Bien qu'une pareille discussion soit à certains égards

(1) Mais il en est déjà ainsi dans l'acte de foi infuse, cf. *Salmanticenses, de Gratia*, disp. III, dub. III, n. 53.
(2) Meynard, *Traité de la vie intérieure*, 1885, t. II, p. 17.
(3) *Directoire mystique*, tr. 2, c. 7, n° 77.
(4) *Theol. myst. D. Th.*, q. 3, disp. 1, a. 4, n° 513.
(5) *Traité de la vie intérieure*, t. II, p. 131.
(6) *Ibid.*, t. II, p. 128, § 73, note 2.

d'un médiocre intérêt, elle fournit l'occasion d'approfondir cet important problème.

Nous ne disions pas : *si* l'on admet dans la contemplation infuse des espèces infuses plus ou moins analogues à celles des anges, mais : « *si*, comme le soutient Mgr Farges (1), l'intuition immédiate de Dieu, essentielle à la contemplation mystique, « est à la fois le *don naturel* des anges et le don surnaturel des mystiques contemplatifs », il s'ensuivrait que la contemplation mystique serait d'un ordre immensément inférieur à celui de la grâce sanctifiante et des vertus théologales ; elle ne serait pas une participation de la nature et de la vie divines, mais seulement une participation de la vie angélique : il y a un abîme entre les deux (2). »

On nous répond (p. 102) : « L'infusion des espèces *n'exclut* nullement la participation à la nature divine par la grâce sanctifiante ». — Mais notre nature non plus, ni celle de l'ange *n'excluent pas* la grâce sanctifiante, elles sont pourtant d'un ordre immensément inférieur. Nous n'avons certes jamais pensé que, selon Mgr Farges, la contemplation mystique des saints *excluait* l'état de grâce, mais il s'agit de savoir si ce qui la *constitue essentiellement* est de l'ordre *essentiellement surnaturel* de la grâce sanctifiante, dite « grâce des vertus et des dons », ou au contraire d'un ordre très inférieur, *naturel* à l'ange et qui subsiste dans le démon.

Ceci est capital, car *si* ce qui constitue essentiellement la contemplation mystique appartient à cet ordre inférieur, *il se pourrait qu'un saint ait un très haut degré de charité*, aussi élevé que celui de saint Paul par exemple, qu'il ait par suite *un degré correspondant du don de sagesse*, connexe avec la charité, *et de l'exercice de ce don*, SANS AVOIR POURTANT LA CONTEMPLATION MYSTIQUE PROPREMENT DITE, car il lui manquerait d'avoir reçu quelque chose d'ordre inférieur : des espèces infuses, soit naturelles, soit analogues à

(1) *Phénomènes mystiques*, p. 99 et 108.
(2) *Vie Spirituelle*, février 1922, p. 393.

celles des anges. Par contre, une âme, ayant un très faible degré de charité et du don de sagesse, aurait la contemplation mystique proprement dite pour avoir reçu cette faveur fort secondaire. Le saint dont nous parlons entrerait, sous une illumination très élevée du Saint-Esprit, dans *les profondeurs des mystères* de la Rédemption et de la Trinité, sans avoir la contemplation mystique, tandis que cette autre âme, beaucoup moins élevée, l'aurait, pour apprendre par une espèce infuse ce détail par exemple que les pieds de Notre-Seigneur sur la Croix étaient retenus par deux clous au lieu d'un seul. Ceci est assez significatif; la conséquence déduite est inadmissible. Saint Augustin et sainte Monique à Ostie n'auraient pas eu, comme on l'a écrit récemment, la contemplation infuse, tandis que la petite Bernadette à Lourdes ou Maximin à la Salette l'auraient eue (1).

Il faut donc bien reconnaître, comme nous le disions (2), que, dans cette théorie, « le mode suprahumain de la Contemplation infuse et sa surnaturalité sont expliqués *non par la lumière infuse* du don de sagesse, *mais par des espèces infuses* semblables à celles des anges ou des démons, ce qui est matérialiser la doctrine de saint Thomas », puisque, selon lui, les espèces sont l'élément matériel de la connaissance, tandis que la lumière qui élève l'intelligence en est le principe formel; cf. IIª IIªᵉ, q. 173, a. 2.

On répond encore (p. 102) : Mais nous *n'excluons pas* la lumière infuse du don de sagesse. — Sans doute, mais, selon vous, cette lumière infuse *pourrait toujours croître en intensité*, sans que la contemplation puisse être dite infuse, si les espèces infuses font défaut. Donc le constitutif essentiel de cette contemplation est expliqué dans cette théorie, *non par* la lumière, *mais par* les espèces.

Ce qui constitue essentiellement la contemplation mystique et la distingue de la contemplation non mystique

(1) Pour nous la contemplation infuse n'existait pas moins dans le premier cas que dans les seconds.

(2) *Vie Spirituelle*, février 1922, p. 395.

serait donc d'ordre inférieur à la grâce sanctifiante, ou grâce des vertus et des dons, dite aussi grâce *gratum faciens*. Cette conclusion ne découle-t-elle pas des principes posés?

On nous répond (p. 103) : « Cette conclusion ne s'im-« pose pas. Avec saint Thomas nous distinguons deux sor-« tes de grâces *gratum faciens*. Les unes sont dans l'ordre « ordinaire, les autres préternaturelles. Comme exemples « de ces dernières, saint Thomas cite, pour les biens du « corps, le don de l'*impassibilité*, qui est évidemment d'or-« dre préternaturel : « Gratia gratum faciens... quâ perfi-« citur vel secundum animam, vel secundum corpus, « sicut... impassibilitas corporis » (II, d. 29, q. 1, a. 3, c.).

Jamais nous n'avions entendu dire que l'*impassibilité corporelle* soit de l'ordre de la grâce sanctifiante *gratum faciens*, qui unit surnaturellement l'âme à Dieu. Et saint Thomas ne le dit point; la précédente citation, qu'on nous oppose, intervertit les mots de son texte, qui est celui-ci : « *Dona* vero absolute in perfectionem recipientis ordinata sunt ea, quibus homo in actibus propriis perficitur et secundum animam et secundum corpus, sicut est *gratia gratum faciens*, virtutes, donum scientiae et sapientiae et hujusmodi, *et impassibilitas corporis*. » Dans cette énumération, l'impassibilité corporelle n'est pas donnée comme une espèce de grâce *gratum faciens* ou sanctifiante, mais au contraire elle est distinguée de cette grâce, des vertus infuses et des dons. Elle leur est de fait *très inférieure*, quoique préternaturelle, car elle n'est pas surnaturelle essentiellement (*quoad substantiam*), mais seulement par le mode de sa production (*quoad modum*), comme le miracle de la résurrection qui rend surnaturellement la vie naturelle. « Gratia gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis », elle est donc très supérieure à la précédente. Cf. Ia IIae, q. 111, a. 5. — Et c'est dans cet ordre de la grâce des vertus et des dons que doit se trouver ce qui constitue essentiellement la contemplation mystique, si l'on veut lui garder son caractère essen-

tiellement surnaturel, et répondre à l'objection signalée plus haut : il pourrait y avoir *un très grand contemplatif non mystique* et *un petit contemplatif mystique*, puisque le premier aurait un très haut degré du don de sagesse sans espèces infuses, et le second un degré infime du don de sagesse avec des espèces infuses, le premier entrerait dans la profondeur des mystères, le second s'arrêterait à quelque détail qui lui serait particulièrement manifesté.

*
* *

Enfin Mgr Farges (p. 103) nous reproche de nier que l'intuition immédiate de Dieu soit de l'essence de la contemplation infuse, lorsque c'est lui-même qui l'affirme, et de l'admettre lorsque c'est affirmé par le P. Joret.

Encore une objection qui nous permet de préciser la doctrine : Ce que nous refusons d'admettre, c'est que par la contemplation infuse ici-bas, et dès la quiétude, on « connaisse Dieu *tel qu'il est* », comme il est écrit dans *Les Phénomènes mystiques*, p. 98. L'expression *sicuti est* a en théologie un sens formel, qui ne se vérifie que dans la vision béatifique (1).

(1) Cf. S. Thomas, I^a, q. 12, a. 2 ; q. 56, a. 3 ; q. 94, a. 1 ; *De Veritate*, q. 18, a. 1. — Aucune espèce impresse créée, qu'elle soit acquise ou infuse, ne peut représenter *sicuti est* l'Être infini, ni son action telle qu'elle est en Lui, puisqu'elle s'identifie avec son essence même ; « actio divina ad extra non est formaliter transiens, sed solum virtualiter transiens ». — Si, du reste, on pouvait percevoir Dieu immédiatement, *tel qu'il est*, à l'aide d'une idée infuse, la lumière de gloire, comme le disaient les Béguards, ne serait plus nécessaire (Denzinger, n. 475).

On reproche, p. 50, à M. Saudreau d'avoir nié que saint Paul ait pu recevoir ici-bas la vision intuitive de Dieu, *per modum transeuntis* ; au contraire, il l'affirme, *État mystique*, p. 314. Il n'a jamais commis non plus la méprise qu'on lui reproche p. 70-71, au sujet de la vision béatifique, il n'a jamais prétendu que par elle ou voit Dieu *totaliter*, il a écrit dans *l'État mystique* (2^e éd., p. 313) en parlant de l'âme béatifiée : « en un mot, comme disent les théologiens, elle voit Dieu *totus, licet non totaliter.* » M. Saudreau n'ignore certes pas la doctrine exposée par saint Thomas, I^a, q. 12, a. 2 et 7, et ce n'est pas lui qui

Nous refusons aussi d'admettre que ce soit par une *espèce impresse infuse* que le contemplatif, dès l'oraison de quiétude, prend conscience de l'action de Dieu en lui. Et c'est là ce que Mgr Farges dit encore dans cet opuscule.

Mais jamais le P. Joret, ni moi, n'avons dit rien de pareil, puisque nous tenons que la contemplation infuse ne fait pas connaître Dieu *sicuti est* et qu'elle n'exige pas non plus d'idée infuse. Ce que nous admettons, avec l'ensemble des théologiens, c'est que souvent dans la contemplation mystique Dieu se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie. Comme nous prenons conscience de notre âme dans nos actions (1), ainsi d'une certaine manière nous avons une connaissance *quasi expérimentale* de Dieu par l'action qu'il exerce en nous, action qui, lorsqu'elle s'exerce sur la volonté, ne produit certes pas une idée infuse dans cette faculté. Saint Thomas dit très clairement : « Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem *speculativa*... Alia *affectiva, sive experimentalis*, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis. Sicut de Hierotheo dicit Dion. de div. Nom., c. II, l. 4, quod *didicit divina ex compassione ad ipsa* » (IIa IIae, q. 97, a. 2, ad 2m). Ce qui n'exige point des idées infuses. Saint Thomas, in I, dist. 14, q. 2, art. 2, ad 3, dit : « *cognitio ista est quasi experimentalis* » ; in ep. ad Rom. VIII, 16, il écrit : « *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei*, reddit testimonium *per effectum amoris filialis*, quem in nobis facit (2). »

aurait écrit cette proposition insoutenable : « il nous suffit de connaître Dieu *tel qu'il se montre* (ici-bas dans l'état mystique) partiellement, pour le connaître *tel qu'il est* ». Toute connaissance inférieure à la vision béatifique est incapable d'atteindre Dieu *sicuti est*.

(1) « Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere » (Ia 87, 1). Cet article et le 3e de la question suivante sont contraires, croyons-nous, à l'intuition obscure immédiate de Dieu que le P. G. Picard attribue à saint Thomas, *Revue Ascétiq. et Myst.* janv. 1923, p. 37-62.

(2) Item in Ia IIae, q. 112, a. 5 ; « (Sine revelatione speciali) prae-

Telle est la connaissance *quasi expérimentale de Dieu présent en nous*, qui nous vient du don de sagesse; elle ne fait pas connaître Dieu tel qu'il est, *sicuti est*; elle n'exige pas d'idées infuses. Elle ne paraît pas non plus *nécessaire* à la contemplation infuse, car celle-ci subsiste, dit saint Jean de la Croix, dans les angoisses de la nuit passive de l'esprit qui correspond à la VI[e] demeure de sainte Thérèse, comme elle dit elle-même (ibid.); là, l'âme éprouvée ne sent pas Dieu présent en elle comme la vie de sa vie, *elle le sent absent* et comme très loin. Sous la lumière du don d'intelligence, lumière non pas béatifiante ici, mais douloureusement purificatrice, qui lui manifeste d'une part l'infinie majesté de Dieu et de l'autre sa propre misère, elle est comme écrasée et doit espérer contre toute espérance. Cette âme n'expérimente pas la présence de Dieu en elle, *elle le sent absent*, comme on l'a dit, mais un direc-

sentia Dei in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest... Sed cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa : et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet *percipit se delectari in Deo* et contemnere res mundanas et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocal. II : *Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit*, quia scilicet ille, qui accipit (gratiam), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. » C'est en ce sens aussi que ce texte de l'Apocalypse est généralement cité par les mystiques.

Jean de Saint-Thomas explique bien cette doctrine en disant : « Sicut contactus animae quo experimentaliter sentitur, etiamsi in sua substantia non videatur, est informatio et animatio, qua corpus reddit vivum et animatum, ita *contactus Dei quo sentitur experimentaler*, et ut objectum conjunctum, etiam *antequam videatur intuitive in se*, est contactus operationis intimae, quo operatur intra cor, ita ut sentiatur, et experimentaliter manifestetur, eo quod « unctio ejus docet nos de omnibus », ut dicitur I Joan., IV...

« Haec cognitio experimentalis datur *etiamsi res intuitive non videatur in se*, sufficit quod *per proprios effectus*, quasi per tactum et vivificationem sentiatur, sicut animam nostram experimentaliter cognoscimus, etiamsi intuitive ejus substantiam non videamus. » Joannes a S. Thoma in I[am], q. 43, disp. 17, a. 3, n° 13 et 17.

teur éclairé voit bien qu'elle est très profondément travaillée par Dieu de plus en plus présent en elle.

Aussi n'admettons-nous pas que la purification passive de l'esprit soit un état mystique préparatoire et *faible*, comme il est dit dans le présent opuscule, p. 8. Et l'on paraît oublier tout à fait cette période de la vie mystique et le très grand mérite qu'il y a à la traverser, lorsqu'on écrit p. 87 : « Il est *en soi* plus méritoire d'aller très loin et très haut, *à pied*, que de s'y laisser porter par le *véhicule* de la grâce de Dieu », comme si *en soi* la vie ascétique était plus méritoire que la vie mystique. N'oublions pas que la grâce de Dieu, loin de diminuer le mérite, en est le principe, et un mérite plus grand suppose une plus grande grâce, comme le dit saint Thomas, *in Matth.*, xxv, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur indiget altiori causa* », item in Ep. ad Ephes., iv, 7. Il ne faudrait pas dire : « la sainte Vierge a d'autant plus mérité qu'elle a reçu *moins* de grâce » ; à ce compte Notre-Seigneur n'aurait pu rien nous mériter, du fait qu'il avait reçu la plénitude de la grâce et qu'il était impeccable. En réalité une âme mérite d'autant plus qu'elle a reçu une grâce plus abondante, si elle ne lui résiste pas, et les grâces mystiques de sanctification personnelle, loin de diminuer le mérite, l'augmentent, en rendant plus intense l'amour de Dieu, qui est le *principe* même du mérite. Celui-ci trouve sans doute une occasion dans la difficulté à vaincre, mais ces occasions ne font pas moins défaut, certes, dans la vie mystique et ses épreuves, que dans la vie ascétique (1).

*
* *

Il y aurait dans cet opuscule plusieurs autres choses à noter.

(1) Cf. S. Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 114, a. 5, ad 2^{m} : « *Magnitudo laboris* pertinet ad augmentum meriti, et sic *caritas non diminuit laborem*, imo facit aggredi opera maxima... (sed difficultas proveniens) *ex defectu ipsius operantis diminuit meritum et a caritate tollitur.* »

« *Le chemin raccourci* » dont parle sainte Thérèse, V^e^ Dem., ch. 3, y est encore donné p. 26, comme synonyme d'état mystique, pur et simple, alors qu'il désigne l'état mystique accompagné d'un commencement d'extase. — Il est dit p. 29 : « la distinction des *deux voies* (pour arriver à la perfection) est peut-être l'enseignement sur lequel sainte Thérèse a le plus insisté ». — Comment alors a-t-elle écrit *Chemin*, ch. xx : « Notre Dieu n'a pas dit : que les uns viennent par tel chemin, et les autres par tel autre. Non, dans sa grande miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie, pour s'y désaltérer. Qu'il en soit à jamais béni !... Que-dis-je ? C'est publiquement et à grands cris qu'Il nous appelle. »

Saint Thomas, nous dit-on p. 61, a écrit in III, d. 13, q. 3, 4, en parlant des sens spirituels : « *sunt in omnibus sanctis* », et l'on traduit : « tous ces sens sont dans les *Saints mystiques* », car on veut qu'il y ait des saints non mystiques. En outre, ce texte est une *objection* que se fait saint Thomas. On cite, p. 63, en faveur de la théorie des sens spirituels, le P. Nouët ; mais lorsqu'on lit le texte intégral du P. Nouët cité par M. Saudreau (*État mystique*, 2^e^ éd., p. 331), on voit qu'il rapporte les impressions « *du goût et du toucher à la volonté*, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat spirituel à l'entendement ». Puisque la volonté n'est pas une faculté connaissante, on ne peut donc soutenir que selon le P. Nouët *le goût* et *le toucher* spirituels sont sans métaphore et proprement des sens spirituels permettant d'atteindre directement l'Être divin.

D'après le sens donné au mot mystique par le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, l'expression « la mystique accessible à tous » semble un contresens énorme, lisons-nous p. 79 : « Ces deux mots hurlent de se trouver ensemble ! » — mais d'après l'Évangile, la vision béatifique est accessible à tous, et la contemplation mystique en est le prélude.

« Saint Bernard dit qu'il y a *peu* de contemplatifs », ibid., p. 79. — Mais l'*Imitation* ajoute, l. III, c. 31 : « C'est

parce que *peu* savent se séparer des choses périssables », et c'est bien la doctrine de saint Bernard lui-même. Du reste, cette rareté n'est que relative, comme le montrent les nombreux témoignages de sainte Thérèse sur ce qu'elle a constaté chez ses filles (1).

On nous rappelle, p. 81, que l'héroïcité des vertus suffit à la béatification. — Mais dans tous les procès de béatification, on étudie l'héroïcité des vertus théologales dans les *épreuves intérieures*, qui sont précisément les purifications passives des sens et de l'esprit, et ces dernières sont un état mystique déjà élevé, qui, nous l'avons vu, correspond à la VI^e^ demeure; voir ce qu'en dit saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. II : c'est là précisément qu'apparaît l'héroïcité de la foi, de l'espérance et de la charité.

On nous renvoie, p. 81, à Bossuet, qui dans l'ouvrage *Mystici in tuto*, n° 41, dit que « saint François de Sales était arrivé au sommet de la perfection, sans avoir dépassé la méditation discursive ». — Mais sainte Jeanne de Chantal dit le contraire dans ses *Réponses* aux questions posées par ses filles, là où elle parle de l'oraison passive de quiétude, à laquelle toutes doivent, dit-elle, aspirer ; elle y affirme que saint François de Sales connaissait par expérience les oraisons surnaturelles (2). Et il le dit lui-même dans sa lettre du 11 mars 1610 (3).

Pour prouver que la vie mystique est proprement extraordinaire et tout à fait distincte de la vie ascétique, il est

(1) Cf. sa *Vie*, ch. xv : « Il y a *beaucoup, oui, beaucoup d'âmes* qui arrivent à cet état (l'oraison de quiétude), mais il en est peu qui aillent plus loin. » En appeler à sainte Thérèse et à saint Bernard pour prouver la grande rareté de l'oraison de quiétude, c'est une preuve de plus qu'on ne conçoit pas cette oraison et la contemplation infuse en général comme ces grands saints la concevaient.

(2) *Réponses* de sainte Jeanne de Chantal, 2^e^ éd., Paris, 1665, p. 508 et suiv.

(3) Cf. Saudreau, *État mystique*, 2^e^ éd., p. 365. Saint François de Sales dit aussi, *Tr. de l'Amour de Dieu*, l. II, ch. xi, au sujet des âmes qui ne dépassent pas la quiétude : « pour certains la faute n'est pas de la part de Dieu ».

dit p. 84 : « Le sentiment de *nouveauté* étrange, lorsqu'on entre dans ce monde nouveau, est si vif qu'il déconcerte le contemplatif novice, et lui fait subir la plus rude épreuve... Le sentiment de *passivité* complète n'est pas moins extraordinaire. » — La passivité n'est pourtant *complète* que dans la 5e et 6e demeure, pas encore dans l'oraison passive de quiétude, et saint Jean de la Croix dit, *Montée*, l. II, ch. IX : « Quand le divin rayon de la contemplation envahit l'âme..., il la purifie et la remplit de sa divine lumière spirituelle *sans qu'elle s'en doute* et lorsqu'elle s'imagine se trouver dans les ténèbres. » *Ibid*, c. XII, il est dit de cette lumière : « elle est parfois si délicate, si subtile, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, que l'âme, tout en la possédant, *ne la remarque et ne l'expérimente pas*. » Le passage n'est donc pas si brusque de la dernière oraison acquise, qui est elle-même très simplifiée, à l'oraison infuse initiale (1).

De plus, pour caractériser la contemplation infuse, on a recours, p. 21 note 1, et p. 85, au *mode suprahumain* des dons du Saint-Esprit, dont parle saint Thomas, III, d. 34, q. 1, a. 2; d. 35, q. 2, a. 2, qa 1; Ia IIae, q. 69, a. 2, ad. 3m. — Or, c'est précisément ce que nous n'avons cessé de dire nous-mêmes (2).

(1) La dernière des oraisons acquises est appelée souvent aujourd'hui « oraison affective simplifiée », et par sainte Thérèse, *Chemin*, ch. 28, oraison de recueillement (acquis). Si on veut l'appeler contemplation acquise, avons-nous dit, on garde la doctrine de sainte Thérèse, mais non ses termes, car, pour elle, la contemplation proprement dite est infuse.

(2) On nous renvoie aussi, p. 38, à saint Thomas, IIa IIae, q. 180, a. 6, ad 2, pour prouver que selon lui la contemplation est de mode angélique ; or dans cet article saint Thomas montre précisément la très grande différence qu'il y a entre la contemplation humaine même circulaire et la contemplation angélique.

De même lorsque saint Thomas dit : *per donum intellectus Deus quodammodo videri potest*, il ne parle pas de la perception positive immédiate, comme le croit Mgr Farges, p. 49. Il s'explique très bien, IIa IIae, q. 8, a. 7, c : « Duplex est Dei visio. Una quidem perfecta,

Enfin Mgr Farges concède, pp. 87 et 88, que l'état contemplatif est plus parfait que les voies ascétiques, comme il est plus parfait d'avoir des ailes que de n'en avoir pas, et à cause de cela, ajoute-t-il, « on pourrait peut-être dire, à ce nouveau point de vue, que Dieu accorde ce privilège — *peut-être normalement*? — à ceux qui n'y mettent aucun obstacle, ni moral par leur lâcheté, ni physique ou psychique par leur tempérament... En ce nouveau sens, la Contemplation infuse serait bien — *sinon de droit, du moins en fait*, et par une anticipation de faveur sur la métamorphose du ciel — *le terme ou le complément régulier* de la vie spirituelle ici-bas, malgré les *exceptions* dont Dieu a le secret (1). »

C'est une très importante concession. Mais est-il logique de s'en tenir là et de dire que la vie mystique est le *complément régulier* de la vie spirituelle, *non pas de droit*, en vertu d'une loi supérieure de l'ordre de la grâce, mais seulement de fait? Autant parler d'un complément *régulier*, *non selon la règle*, normal, et non selon la norme. Et pourquoi Dieu accorderait-il ainsi *régulièrement* cette grâce de la contemplation infuse, si elle n'est pas vraiment le *prélude normal* de la vision béatifique? Pourquoi parler d'exceptions (dont Dieu a le secret) à une loi, qui n'est pas une loi? Pour être logique dans cette théorie, il faudrait dire des âmes très ferventes qui ne reçoivent pas la grâce de la contemplation infuse : *c'est une exception à une exception*, mieux, c'est la règle même, puisque la grâce de la contemplation infuse est *de droit* ou *de soi* extraordinaire, ou exceptionnelle. La concession, qui nous est faite, demande le changement des principes.

per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam, *etsi non videatur de Deo quid est, videmus tamen quid non est*, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus *eum excedere, quidquid inlellectu comprehenditur*. » C'est cette vision imparfaite, ajoute saint Thomas, qui procède ici-bas du don d'intelligence.

(1) C'est nous qui avons souligné les parties importantes de cette citation.

Combien il est plus conforme à la saine théologie de dire avec le P. Garate, jésuite espagnol, au terme de ses savantes études déjà mentionnées sur les œuvres de sainte Thérèse : « S'il arrivait qu'une âme, ayant fait tout ce qui est en son pouvoir, n'obtînt pas cet état mystique, ce serait par suite d'une *disposition exceptionnelle* de la Providence, que sainte Thérèse qualifie de jugement très secret de Dieu; il y aurait là comme *une dérogation aux lois mystiques* (1). » Selon sainte Thérèse, ajoute le même auteur, les grâces de l'état mystique sont en d'autres termes le moyen ordinaire dont Dieu se sert pour conduire à la sainteté, elles sont *normalement nécessaires* pour y parvenir (2).

La Revue d'Ascétique et de Mystique, janvier 1923, p. 97, a relevé plusieurs autres inexactitudes notables du présent opuscule, en particulier dans diverses citations de saint Thomas. A deux reprises, p. 38 (texte de la IIª IIæ) et p. 61 en note, Mgr Farges cite comme doctrine de saint Thomas une objection que le saint Docteur se propose de résoudre. A ces deux endroits il enseigne le contraire de ce qu'on lui prête sur la similitude de la contemplation humaine avec celle de anges, et sur les sens spirituels. La même revue fait remarquer très justement aussi : « pour ce qui est de la fréquence de la contemplation infuse, au moins dans les monastères du Carmel réformé, la pensée de sainte Thérèse ne prête à aucun doute ».

Dans le même numéro, p. 75, à la suite d'un article de M. Saudreau, le R. P. Bainvel, S. J., reconnaît : « Je ne tiens pas les espèces infuses, analogues à celles des anges, comme constitutives de l'état mystique », et p. 99 on rapporte l'opinion du P. Watrigant, S. J., d'après laquelle

(1) P. Garate, S. J., *Razón y Fé*, juillet 1908, p. 323-4 : « seria una como derogacion de las leyes misticas. »

(2) *Ibid.*, p. 327 : « Por tanto parece ser doctrina de santa Teresa que el *modo ordinario de conducir el Señor á la santidad* es mediante las gracias del *estado mistico* ; ó en otros terminos, que *la contemplacion es moralmente necessaria* para adquirir la santidad. » Cité par le P. Arintero, *Evolucion mistica*, 1908, p. 639, n. 1.

la contemplation est « le couronnement ordinaire de la vie spirituelle parfaite ». On voit que l'union des théologiens tend à se faire sur ce point. Examinons maintenant s'il s'établit sur le mode surhumain des dons du Saint-Esprit.

*
* *

Le Mode suprahumain des dons du Saint-Esprit

dans la *Somme théologique* de S. Thomas

Quiconque a consulté la *Tabula aurea* ou Index général des œuvres de saint Thomas, au mot *don*, nos 14 et 22, a pu remarquer que le principe de la distinction des vertus et des dons par le mode d'agir soit humain, soit surhumain, « *dona a virtutibus* distinguntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum* », revient souvent dans le Commentaire de saint Thomas sur les Sentences (1), et moins dans la *Somme Théologique* où le saint Docteur dit généralement : Les dons nous disposent à suivre l'inspiration divine, les vertus à suivre la direction de la raison, « Dona perficiunt hominem ut bene sequatur *instinctum Spiritus Sancti*, virtutes autem eum perficiunt ut bene sequatur *regulam seu directionem rationis*. »

Dans un récent article de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, octobre 1922, p. 394, le R. P. de Guibert, S. J., a institué une comparaison entre ces divers textes du commentaires sur les Sentences et ceux de la *Somme*, pour bien montrer, dit-il, « la différence du vocabulaire ».

(1) Il se trouve aussi souvent dans les Questions disputées, les Commentaires sur Isaïe, sur l'Épître aux Galates, sur l'Évangile de saint Matthieu.

Il en conclut que l'expression *mode d'agir ultrahumain*, qui caractérisait les dons dans le premier ouvrage, « est systématiquement exclue des articles correspondants de la Ia IIae et IIa IIae », à part quelques exceptions qu'il indique (art. cit. p. 405 et 406).

C'est à ses yeux un fait important, dont il veut dégager « la signification aussi exacte que possible ».

« La proscription, dit-il, qui dans la *Somme* frappe les les expressions de *modus humanus* et *modus supra, ultra humanus* ou *divinus*, est absolue et porte sur des cas trop nombreux pour n'être pas pleinement voulue » (art. cit., p. 399).

« Le changement signalé dans le vocabulaire de saint Thomas se rattache donc, semble-t-il, à un changement dans sa manière même de concevoir les dons... » (p. 401). « L'idée d'une certaine *gradation* n'est pas exclue, mais elle passe au second plan et *cesse d'être la caractéristique des dons* » (p. 402). « Le grand changement est l'apparition du principe que ce qui caractérise les dons, c'est de rendre l'homme docile à l'inspiration divine, « *prompte mobilis ab inspiratione divina* » (p. 404). D'où la conséquence : « Ce serait, je crois, s'écarter de la pensée dernière de saint Thomas que de chercher dans les dons un élément pour établir une différence d'*espèce*, et non plus de *degré*, entre la vie chrétienne ordinaire et les états mystiques... Que si on constate, *a posteriori*, la nécessité de marquer entre les actes de la vie chrétienne commune, et ceux qui caractérisent les états mystiques au sens strict, une différence non seulement *de degré*, mais *d'espèce*, *c'est ailleurs* qu'il faut en chercher le principe. Et en tout cas, il est hors de doute que si la distinction entre *mode humain* et *mode ultrahumain* peut rester commode pour exprimer certaines manières de concevoir la vie spirituelle, elle ne peut toutefois bénéficier de l'autorité de saint Thomas qui *l'a bannie de son exposé définitif de la théologie des dons* » (p. 409).

De ces ingénieux rapprochements de textes découlerait

une conséquence des plus importantes que le R. Père indique à peine, mais qu'il est facile de prévoir : « *si* l'on constate *a posteriori* la nécessité de marquer une différence *d'espèce* entre les actes de la vie chrétienne commune et ceux qui caractérisent les états mystiques au sens strict », que faudra-t-il conclure selon cette nouvelle interprétation de la *Somme* ? Il faudra conclure que la doctrine des grands théologiens thomistes, que nous avons ici toujours suivie, devra être déclarée fausse, car la vie proprement mystique ne pourra plus être caractérisée par *la prédominance* du mode *supra-humain* des dons du Saint-Esprit. Ce serait insuffisant, paraît-il, *même si* l'on admet avec saint Thomas (Ia IIae, q. 68, a. 1) une distinction *spécifique* et non seulement de *degré* entre les vertus et les dons, qui interviennent d'une façon latente d'abord, manifeste ensuite.

Quelques comparaisons matérielles de textes, quelques oppositions de mots, inoffensives en apparence, mais « aussi exactes que possible », auront renversé les fondements mêmes de la doctrine mystique considérée jusqu'ici comme thomiste.

*
* *

Avant de souscrire à notre arrêt de mort, on nous permettra de demander qu'on veuille bien compléter l'exactitude matérielle, dans les questions de mots, par l'exactitude formelle dans les questions de principe. A ce sujet nous avons à faire au moins sept remarques, en procédant du général au particulier, des arguments externes aux internes, et en comparant aux principes de saint Thomas ceux de la conception proposée et les résultats auxquels elle doit conduire. Du reste, cette question, sous des dehors qui ne le font pas prévoir, touche aux grandes thèses thomistes sur la grâce actuelle en général. Il est clair en effet que, suivant la position prise à leur égard, on aboutira à des conclusions différentes sur cette

grâce actuelle spéciale, qu'est l'inspiration du Saint-Esprit.

1° Comme nous l'écrivait un théologien très versé dans ces questions, il faut que l'expression *mode suprahumain des dons* soit bien gênante, pour qu'on s'évertue ainsi à la supprimer le plus possible de l'exposé définitif que saint Thomas nous a laissé de la théologie des dons. Mais si cette doctrine très simple et très haute est si vivement combattue, c'est peut-être un signe de plus en sa faveur. En tout cas, si nous sommes persuadés qu'elle est vraie, nous devons la défendre avec calme, sachant bien que, si Dieu veut qu'elle soit admise par ceux qu'elle doit éclairer, Il n'a besoin de personne pour accomplir ses desseins.

2° L'interprétation proposée est contraire à celle donnée par les thomistes depuis sept siècles, aucun d'eux n'a jamais pensé que l'expression *mode suprahumain* ait été *bannie* par saint Thomas du dernier exposé de sa doctrine. Tous, au contraire, emploient après lui cette expression comme sienne. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire non seulement Capréolus, mais dans leur commentaire in I^{am} II^{ae}, q. 68, Cajétan, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, Gonet; et, dans leur théologie mystique, Philippe de la Sainte-Trinité, C. D., Vallgornera, O. P., Antoine du Saint-Esprit, C. D., pour ne nommer que les plus connus; de même Denys le Chartreux, *De donis*, additio VI (voir l'index du t. XXXV de ses œuvres, dern. éd., au mot *don*).

Tous ces thomistes se sont-ils trompés dans l'interprétation de saint Thomas? Pour que le sens exact de sa doctrine soit fixé, aura-t-il fallu attendre le XX^{e} siècle?

3° Sans doute saint Thomas ne conçoit pas tout à fait comme saint Bonaventure la gradation des vertus, des dons et des béatitudes, puisque saint Bonaventure voyait dans les béatitudes des *habitus* supérieurs aux vertus et aux dons. Mais par là même que saint Thomas considère les béatitudes, non pas comme des *habitus* supérieurs aux dons, mais comme les *actes* les plus élevés de ceux-ci (I^{a} II^{ae}, q. 69, 1), il se fait des dons une idée plus haute.

4° Il enseigne expressément dans la *Somme* (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1 et 8) que les dons sont *spécifiquement* distincts des vertus infuses, qu'ils sont *simpliciter* supérieurs aux vertus morales infuses, et que, tout en étant inférieurs aux vertus théologales, ils leur ajoutent une certaine perfection (*secundum quid*). Ne plus voir ici de *gradation* entre le mode des vertus et celui des dons, c'est oublier avec Scot, Durand, les nominalistes, Vasquez et aussi Suarez (1), que pour saint Thomas les dons nous sont donnés à cause de *l'imperfection*, non pas seulement *accidentelle*, mais *essentielle* des vertus, comme il l'explique fort bien dans son Commentaire sur Isaïe XI, 2, où il remarque : l'imperfection *accidentelle* des vertus disparaît par leur progrès, et n'existe plus dans la vertu arrivée au degré héroïque, tandis que même à ce degré leur imperfection *essentielle* subsiste ; c'est ainsi que la prudence infuse, même parfaite, a un procédé discursif, et qu'elle reste, en certaines circonstances, timide et incertaine ; la foi elle-même, fût-elle héroïque, a toujours cette imperfection essentielle de n'atteindre Dieu que « dans un miroir et d'une manière obscure » ; la charité, elle, n'a pas d'imperfection essentielle et c'est pourquoi elle subsistera au ciel. Or les dons, dit saint Thomas, dans ce commentaire sur Isaïe, nous sont donnés pour remédier à cette imperfection essentielle des vertus que leur progrès ne fait pas disparaître. Et manifestement c'est la même doctrine qui est enseignée dans la *Somme*, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1 et 2.

5° D'où vient maintenant la différence de terminologie dans le *Commentaire* de saint Thomas *sur les Sentences*, III, d. 34, q. 1, a. 1, et dans sa *Somme*, q. 68, a. 1 ? D'abord

(1) Cf. *Dictionnaire et Théol. cath.*, le remarquable article du P. Gardeil sur les *Dons du Saint-Esprit*, col. 1738-1745 ; 1774-1781 ; et l'introduction de son bel ouvrage sur *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains*, 1903, ouvrage qui contient les plus heureuses applications de la doctrine de saint Thomas et montre bien comment la contemplation infuse qui procède des dons est l'épanouissement normal de notre vie surnaturelle.

de ce que dans le *Commentaire* il suit le texte de Pierre Lombard qu'il explique, et qu'il prend le vocabulaire de plusieurs autres commentateurs de ce passage; tandis que dans la *Somme*, ouvrage original, il s'appuie directement sur l'Écriture, et, pour expliquer le mot *spiritus* qui est dans Isaïe, il donne une distinction *équivalente* à celle donnée dans les *Sentences*; au lieu de dire : « homo movetur *modo humano* », il dit : « movetur *per rationem* », au lieu de dire : « homo movetur *modo supra humano* », il dit : « *divinitus* movetur... efficitur prompte mobilis *ab inspiratione divina* (ainsi est conservé le mot *spiritus* d'Isaïe)... movetur a *meliori principio*. » De même, q. 68, a. 4, il oppose « *moveri per imperium rationis* (c'est-à-dire évidemment *modo humano*) à *moveri per instinctum Dei* sicut a quadam *superiori potentia* (c'est-à-dire *modo supra-humano*).

La différence de vocabulaire s'explique aussi par cette seconde raison que dans le Commentaire, parlant d'une façon plus descriptive, et comme *a posteriori*, il insiste sur le *mode suprahumain* d'agir, qui est l'effet de l'inspiration supérieure du Saint-Esprit. Dans la Somme, ouvrage plus doctrinal, plus didactique, où il cherche à bien établir les causes et surtout le motif formel des actes humains, il insiste sur la *mensura* ou *regula*, à laquelle nous devons être dociles, règle qui est l'inspiration directrice donnée par le Saint-Esprit, et qui a pour effet le mode suprahumain des actes qui procèdent des dons. — On voit beaucoup mieux ainsi la *différence spécifique* des vertus et des dons, puisque cette différence est fondée sur deux *motifs formels différents*, deux règles spécifiquement différentes. Tandis que si l'on se contentait de distinguer un mode divin et un mode humain, il se pourrait que le premier ne différât du second que par le degré d'intensité; comme la vertu héroïque se distingue de la vertu commune. Nous sommes ainsi conduits à une conclusion tout à fait opposée à celle du P. de Guibert : à savoir que dans la *Somme* mieux que dans les *Sentences* est établie

la différence non seulement *de degré*, mais *d'espèce* entre les vertus et les dons, puisque cette différence repose sur des motifs formels spécifiquement distincts, conformément au grand principe : *les habitus sont spécifiés par leur objet formel et leur motif formel*, d'où suit une différence essentielle dans le mode d'agir.

Et l'on voit aussi très bien par là la valeur du principe contenu dans les deux ouvrages et qui en marque la continuité : MODUS A MENSURA CAUSATUR (1); *le mode humain résulte de la règle humaine, le mode suprahumain de la règle suprahumaine* ou divine, de l'inspiration du Saint-Esprit. On peut insister soit sur *l'effet*, connu d'abord *a posteriori* (ainsi s'exprime le *Commentaire des Sentences*), soit sur la *cause* qui produit cet effet (ainsi parle la *Somme*, qui approfondit la question et la traite de plus haut, en conformité plus directe avec le langage de l'Écriture).

La chose est si claire que le P. de Guibert doit lui-même citer ce principe (art. cit., p. 402), et il remarque très justement, p. 406 : « l'article fondamental de la Ia IIae, q. 68, a. 1, indique expressément le principe qui établit la continuité entre les deux séries de formules : *agir sous la motion directe du Saint-Esprit* est pour l'homme *une manière d'agir plus parfaite* que d'agir sous la motion de la raison (même éclairée par la foi), et voilà pourquoi *les dons* correspondent à *une manière d'agir plus parfaite, plus haute* que les vertus morales, même infuses ». On ne saurait mieux dire.

Mais que s'ensuit-il? — Il suit que *le mode suprahumain reste bien caractéristique des dons*, non comme motif formel, mais comme propriété. Dans les deux ouvrages, les dons sont bien *spécifiquement* distincts des vertus même infuses (Ia IIae, q. 68, a. 1), et le R. P. de Guibert est obligé de reconnaître (art. cit., p. 405-406) qu'en plusieurs

(1) III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3 ; cf. q. 3, a. 1, qc. 1, et Ia IIae, q. 68, a. 1.

endroits de la *Somme* saint Thomas parle encore du mode d'agir suprahumain des dons (1).

On conçoit mieux, par ce qui est dans ce second ouvrage, que les dons sont nécessaires au salut et qu'ils interviennent d'une façon latente et assez fréquente dans la vie chrétienne commune, mais il nous est impossible de voir entre les deux ouvrages l'opposition considérable qu'on a cru y trouver.

Nous ne pouvons admettre qu'il y ait dans la *Somme* « l'apparition d'un principe nouveau » pour caractériser les dons et que « la distinction entre *mode humain* et *mode ultra-humain* ne peut *bénéficier* de l'autorité de saint Thomas ». Il ne l'a point « *bannie* de son exposé définitif de la théologie des dons ». Le mode surhumain étant causé par la règle surhumaine, *en insistant sur la règle on ne nie pas le mode* ; de même *en définissant le triangle* un polygone de trois côtés, *on ne nie pas cette propriété* de tout triangle, qu'il a la somme de ses angles égale à deux angles droits. La caractéristique des dons reste ainsi la même dans les deux ouvrages, malgré quelques précisions apportées dans la *Somme*, tout comme la physionomie d'un même homme reste la même à quelques années de distance, malgré de légères différences qu'on peut avoir la curiosité de noter.

(1) Par exemple II^{a} II^{ae}, q. 139, a. 1 : au sujet du don de force : « Sed *ulterius a Spiritu Sancto movetur* animus hominis ac hoc quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati et evadat quaecumque pericula imminentia, quod quidem *excedit naturam humanam* » ; II^{a} II^{ae}, q. 52, a. 1 et 2, pour le don de conseil supérieur à la prudence infuse ; — I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 2, ad 1^{um} : « Dona *excedunt* communem perfectionem virtutum... quantum *ad modum operandi*, secundo quod homo movetur ab altiori principio », etc.

Inversement, comme le concède le P. de Guibert, p. 405, dans le Commentaire sur les Sentences, III, d. 34, q. 1, a. 2, et d. 35, q. 2, a. 4, se trouve la manière de parler qui reviendra plus souvent dans la *Somme*, et qui vise non seulement l'effet, mais sa cause.

*
* *

6° Ce qui éloignerait certes de saint Thomas, ce serait d'interpréter ce qu'il dit, dans la *Somme*, de l'inspiration du Saint-Esprit, d'après les principes généraux du Molinisme, et notamment d'après certaine thèse de Molina conservée aujourd'hui encore par plusieurs de ses disciples. Il tenait en effet qu'une *grâce actuelle n'est pas nécessaire* à l'âme juste *pour chacun de ses actes surnaturels*, il suffirait de la grâce habituelle, des vertus infuses et du concours général, *indifférent* (1). Lorsque l'âme rencontre un notable difficulté, il lui faudrait une *inspiration spéciale* du Saint-Esprit, mais encore *à mode humain*, discursif, ordinaire, et enfin dans la vie mystique proprement dite il y aurait *inspiration à mode surhumain* ou *extraordinaire* (2). Cependant même cette dernière ne serait pas intrinsèquement efficace à l'égard de l'acte libre, car, selon Molina, la grâce intrinsèquement efficace détruirait la liberté ; de sorte que *même dans l'état passif*, ce doit être la volonté humaine qui par son effort rend efficace la grâce suffisante accordée par Dieu (3). On ne voit plus alors que

(1) Molina, *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 8, éd. Paris, 1876, p. 36 : « Habitus supernaturales infusi satis sunt cum concursu generali ». — Bien plus, il admet, q. 14, a. 13, disp. 23, éd. Paris, p. 196, que le concours général, nécessaire pour faire un acte moralement bon, est le même que celui requis pour produire l'acte du péché : « sane *quod bene aut male* ea opera exerceamus, quae per solam arbitrii nostri facultatem, et *concursum Dei generalem* possumus efficere, *in nos ipsos* tanquam in causam particularem ac liberam *et non in Deum* est referendum. » Il cite à l'appui un texte qu'il croyait être de saint Justin, et qui est tiré des *Quaestiones et Responsiones ad Christianos*, écrit apocryphe, « pelagianis maculis insignes », dit la préface de l'édition Migne, P. G., t. VI, col. 21.

(2) Cf. C. Billot, *de Virtutibus infusis*, th. VII, p. 176 ; th. VIII, p. 188.

(3) Cf. Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, d. XL, p. 230 : « Auxilia praevenientis atque adjuvantis gratiæ, quae lege ordinaria viatoribus conferuntur, quod *efficacia aut inefficacia* ad conversionem seu justificationem sint, *pendere a libero consensu* et cooperatione arbitrii nostri cum illis, atque adeo in libera potestate nostra esse, *vel illa efficacia*

ce soit un état passif proprement dit ; ou s'il est passif, d'après ces principes, il n'est plus libre, ni méritoire en lui-même, mais seulement ses conséquences peuvent l'être.

De ce point de vue, ce qu'on appelle *inspiration* du Saint-Esprit *à mode humain* ne diffère guère *de la grâce actuelle* requise par saint Thomas pour tout acte surnaturel, même pour l'acte de foi de l'âme en état de péché mortel. Bien plus, la grâce actuelle telle que la conçoit saint Thomas et son école, étant intrinsèquement efficace, est plus forte que *l'inspiration du Saint-Esprit à mode humain*, dont on nous parle.

Si l'on admet cette conception, et si, d'après elle, on interprète les articles de la *Somme* de saint Thomas sur les dons, alors, oui vraiment, on dira que l'idée de *gradation* entre le *mode d'agir* des dons et celui des vertus a disparu, puisqu'on confondra l'inspiration spéciale du Saint-Esprit avec la grâce actuelle efficace requise pour l'exercice des vertus infuses, pour l'acte de foi du pécheur, ou pour les actes de charité les plus inférieurs, *remissi*, où n'apparaît aucune influence des dons.

Mais au contraire, selon saint Thomas, la motion divine, qui n'est point un concours *indifférent*, varie suivant qu'elle est donnée 1° pour l'acte du péché (1), 2° pour un acte bon purement naturel, comme il peut y en avoir chez les infidèles, 3° pour un acte surnaturel, par exemple, de foi infuse chez l'homme en état de péché mortel, qui n'a ni la charité ni les dons (2), 4° pour l'acte qui procède des dons, non plus selon la règle encore humaine de la prudence même infuse, mais selon *la règle divine* du Saint-Esprit (3).

reddere consentiendo,... vel inefficacia illa reddere... » Item p. 45, 51, 459, 565. Ceci suppose d'ailleurs toujours la *science moyenne*, par laquelle, selon Molina, Dieu a prévu que s'il plaçait Pierre dans telles circonstances, et Judas dans telles autres, Pierre consentirait au bien, et Judas non. Il y a ainsi des histoires de prédestinés, autrement le dogme de la prédestination ne serait plus maintenu.

(1) Cf. I^{a} II^{ae}, q. 79, a. 2.

(2) I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 9, et Hugon, *De Gratia*, p. 281–283.

(3) Cf. del Prado, *de Gratia et Libero arbitrio*, Fribourg (Suisse),

On voit ainsi que l'inspiration spéciale à laquelle les dons nous rendent dociles, selon saint Thomas, dépasse le mode humain, effet de la règle humaine. Cependant le mode suprahumain est souvent latent ; alors il accompagne le travail humain, comme une légère brise favorise l'activité du rameur ; plus tard il devient à la fois manifeste et fréquent et dispense même de ramer.

Nous espérons qu'un accord peut s'établir entre théologiens, si l'on admet bien le principe maintenu par le P. de Guibert : *modus a mensura causatur*, le mode humain est le résultat de la règle humaine, le mode divin celui de de la règle divine.

Cet accord semble se préparer par la manière dont certains molinistes parlent de l'efficacité des inspirations divines dans l'état mystique ; ils s'expriment à peu près comme les thomistes, en particulier lorsqu'il s'agit de la grâce en vertu de laquelle la Sainte Vierge donna son consentement au mystère de l'Incarnation (1).

7° On croirait, même, que la conciliation est sur le point de se faire lorsque le R. P. de Guibert écrit : « Fau-

1907, t. II, c. VI et VII : « De diversis perfectionis gradibus in physica præmotione », surtout p. 225-231 et 247-259.

(1) Cf. C. Billot, *de Virtutibus infusis*, 1905, p. 181 : « Si secundum se consideretur instinctus Spiritus Sancti, est specialis motio in intellectu vel voluntate recepta, per quam facultas *praedeterminatur* ad actum indeliberatum ». Cependant on ne doit pas oublier que l'acte propre des dons, par exemple la contemplation infuse, est non seulement vital, mais *méritoire*.

Cf. item Billot, *de Verbo Incarnato*, éd. 5ª, th. XLI, p. 399, à propos du consentement de la sainte Vierge : « *Habet siquidem Deus humanum cor in manu sua* et *quocumque voluerit flectit illud, miris modis* faciendo ut *libere simul atque infallibiliter* consentiat *nostra voluntas*... Æternum atque infrustrabile consilium Deus habuit non solum de hoc faciendo, sed etiam de tali modo faciendo... » Ces expressions pourraient s'entendre de la grâce intrinsèquement efficace ; et si dans un seul cas elle ne détruit pas la liberté, elle n'est pas inconciliable avec elle. Le texte cité suppose sans doute, dans la pensée de son auteur, la théorie de la science moyenne, mais c'est à peine perceptible dans le texte même et son contexte.

dra-t-il donc dire qu'on a faussé la pensée du Docteur Angélique, en établissant une relation entre le rôle des dons et *les états mystiques au sens strict du mot*? Nullement : du moment que *les dons* correspondent à cet aspect de toute vie surnaturelle, qui est *passivité* à l'égard de l'action divine en nous, *il est clair que leur rôle atteindra son maximum dans les états où cette passivité s'accroît de plus en plus jusqu'à paraître tout absorber* » (art. cit., p. 409).

On voit, par les mots que nous avons soulignés dans cette citation, que les états dont il est parlé sont intérieurs et mystiques au sens strict du mot, états passifs où le rôle des dons atteint son *maximum*. Alors pourquoi ajouter un « *mais* » qui repose tout en question, et dire que « *si* l'on constate, a posteriori, la nécessité de marquer, entre les actes de la vie chrétienne commune et ceux qui caractérisent les états mystiques au sens strict, une différence non seulement de *degré*, mais d'*espèce*, c'est *ailleurs* qu'il faut en chercher le principe »? (p. 409).

Ailleurs? Dans des idées infuses sans doute. Nous avons vu qu'il n'en est rien (1); de plus, comme nous l'avons déjà noté, il faudrait reconnaître alors qu'il peut y avoir un *très grand contemplatif non mystique* et un *petit contemplatif mystique*, puisque le premier aurait à un très haut degré l'illumination du don de sagesse, sans espèces infuses, et le second aurait un degré infime du don de sagesse avec des espèces infuses. Le premier entrerait comme saint Augustin dans la profondeur des mystères révélés, le second s'arrêterait à quelque détail de l'un de ces mystères. De ce point de vue Catherine Emmerich serait peut-être beaucoup plus mystique que saint Jean de la Croix.

Comment soutenir enfin que la prédominance de la passivité peut « s'accroître jusqu'à paraître tout absorber » sans qu'il y ait état mystique au sens strict?

(1) *Vie Spirituelle*, nov. 1922, Suppl[t] p. [1]... et janvier 1923, p. [1]...

Il est clair au contraire, selon la doctrine de saint Thomas, Iª IIªe, q. 68, a. 1, que, les dons étant *spécifiquement distincts* des vertus infuses par leur motif formel (regula suprahumana) et leur mode (modus suprahumanus), il peut y avoir entre la vie chrétienne commune et la vie mystique proprement dite une différence non seulement de *degré* mais d'*espèce*, en ce sens que dans le premier cas il y a prédominance de la *règle humaine* et du mode humain des vertus, tandis que dans le second prédomine *une règle divine, spécifiquement distincte*, l'inspiration du Saint-Esprit et le mode suprahumain qui en résulte, la passivité qui « s'accroît de plus en plus jusqu'à paraître tout absorber », pour conduire l'âme à cette action vitale supérieure, que Dieu seul peut produire en elle, et par laquelle elle se repose dans sa fin dernière expérimentalement pressentie. C'est dans l'obscurité de la foi le prélude de la vie éternelle, de la vision béatifique, qui sera mesurée, non plus par le temps, mais par l'immobile éternité, et qui sera tout à la fois notre action la plus haute et le repos parfait, « vita suprema, otium sanctum, quies in amato » (1).

Fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collegio Angelico.

(1) La prédominance du mode surhumain des dons peut être telle qu'à certains moments les vertus morales infuses cessent de s'exercer, mais non pas les vertus théologales ; tandis que souvent dans la vie ascétique il y a, en particulier dans les actes *remissi*, exercice des vertus sans influence des dons.

L'accord des théologiens sur cette question semble vraiment s'établir, on peut en juger par le numéro de janvier 1923 de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* où sont exposées les manières de voir de l'abbé Saudreau, p. 63..., du P. Bainvel, p. 75, du P. Watrigant, p. 99, de Mgr Zahn, p. 94, de Mgr Waffelaert, p. 31... *La note sur le caractère propre de la contemplation divine* par Mgr Waffelaert, qui s'y trouve et qui est reproduite à la fin de la 2e trad. de saint Jean de la Croix par le ch. Hoornaert, ne diffère, somme toute, de ce que nous disons que par la terminologie ; ce qu'il appelle *contemplation infuse stricte*, c'est ce que nous appelons avec Thomas de Jésus *contemplation suréminente*, unie à la lumière prophétique ; elle est supérieure à la contemplation infuse dont nous parlons, et peut être dite « extraordinaire ».

Inauthenticité du Commentaire de la Théologie Mystique attribué à Jean Scot Erigène

En 1853, Floss publiait dans le tome CXXII de la *Patrologie latine* de Migne, col. 267-284, un commentaire de la *Théologie Mystique* de Denys qu'il attribuait à Jean Scot Erigène, le traducteur des écrits dionysiens. Il en avait trouvé le texte dans un manuscrit de mélanges, n° 136, fol. 33-39, XIV^e^ s., de la Bibliothèque de Vienne. C'est le seul manuscrit dont il eut connaissance (1). A première vue, on distingue dans ce commentaire 3 parties; un prologue : *In Prologo super librum de Divinis Nominibus dicitur, arbitror, de simbolica Theologia..... cum laude celebrat, memoratur* (col. 267-269); le texte de Denys : *Trinitas supersubstantialis... simpliciter absoluti et supra totum*; le commentaire proprement dit : *titulus hujus libri... super omnia absolutus*. En attribuant cet opuscule à Scot Erigène, Floss n'innovait pas. En 1843

(1) Cf. P. L., t. CXXII, p. VII : « Verum ejus (Scoti) *Expositiones seu glossas in Mysticam Theologiam Pseudo-Dionysii* deprehendi in codice Vindobonensi, ms. hist. eccles. n° CXXXVI, membran. seculi XIV, 4°, foliorum 51, ubi exstant expositiones fol. 33-39 tam male exaratae ut per multum temporis ac laboris in iis describendis atque adornandis consumere debuerim. »

Hauréau (*Initia operum latinorum*, Bibl. Nat. n. a. l. 2392-2402) écrit à l'incipit : IN PROLOGO *: Joannes Scotus* (sic) *in mysticam theologiam, Vindob. 574.* Ce ms. de Vienne (Cf. *Tabulae codicum manuscriptorum in Bibliotheca palatina Vindobonensi asservatorum*, Vindobonae, 1864, vol. II, p. 98) est différent de celui utilisé par Floss.

Saint-René Taillandier (1), tout en notant l'opposition de Dom Rivet, revendiquait lui aussi, pour ce même théologien, ce commentaire de la *Théologie Mystique*. Saint-René Taillandier avait des prédécesseurs : Greith (2), Tennemann (3) ; dans son *Apparatus sacer* (4), Possevin était du même avis ; mais en remontant à la principale source de Possevin, nous touchons, cette fois, semble-t-il, à l'origine de cette attribution. Avant Trithème (5) en effet personne, croyons-nous, ne parlait de cette œuvre de Scot Erigène. Les milieux mystiques bien informés du XV^e^ s., de Melk et de Cues par exemple, l'ignorent ; les commentateurs de ce 4^e^ livre de Denys : Denys le Chartreux, Albert le Grand, Robert Grossetête, ne la connaissent pas. Jusqu'à la publication de Floss, la tradition se résume donc ainsi : silence total jusqu'à Trithème ; après ce bibliographe, nous constatons un accord presque unanime pour désigner Scot Erigène comme l'auteur de ce commentaire de la *Théologie Mystique* : Trithème (1512), Possevin (1603), Tennemann (1819), Greith (1838), Saint-René Taillandier (1843), Floss (1853). Cette tradition de trois siècles était trop forte pour que le léger doute de Thomas Gale (6), en 1681, celui plus accentué de Dom Cellier (7) et de Dom Rivet (8) aient

(1) *Scot Erigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg, 1843, p. 80.

(2) *Spicilegium vaticanum. Beiträge zur nähern Kenntniss der Vatikanischen Bibliothek für deutsche Poësie des Mittelalters*, Frauenfeld, 1838, p. 80.

(3) *Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1819, B. VIII, p. 75.

(4) Venetiis, 1603, t. II, p. 174.

(5) *De scriptoribus ecclesiasticis*, Parisiis, 1512, ch. 246.

(6) Dans son introduction au *De Divisione Naturae* de Scot (P. L., t. CXXII, col. 87-100) il s'exprime ainsi : « De paraphrasticis tomis, sive commentariis in Dionysio, praeter tenuem suspicionem nihil habeo » (col. 990). Ce doute de Thomas Gale ne porte pas d'une façon spéciale sur la Théologie Mystique, mais sur tous les commentaires de Denis attribués à Scot Erigène. Cette dernière remarque s'applique aussi en partie aux autres historiens que nous citons.

(7) *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, éd. Vivès, 1862, t. XII, p. 608.

(8) *Histoire littéraire*, t. V, p. 428.

pu l'ébranler. C'est depuis un quart de siècle seulement que ce problème est entré dans une nouvelle phase avec l'ouvrage de Brilliantoff publié en 1898 à Saint-Pétersbourg. Cette étude traitait de l'influence de la Théologie orientale sur la Théologie occidentale dans les œuvres de Jean Scot Erigène. Écrit en russe et pour cette raison inaccessible à la plupart des historiens occidentaux, ce travail de Brilliantoff sur les sources philosophiques et théologiques de Scot Erigène nous serait sans doute demeuré inconnu, si l'auteur lui-même n'avait signalé à un autre spécialiste de ces questions : J. Dräseke, ses principales conclusions.

A son tour, Dräseke donna un résumé des conclusions de l'historien russe dans la *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, Lepzig, 1904, p. 121-130. Or, parmi ces conclusions, il en est une qui nous intéresse spécialement : elle a trait à l'inauthenticité de notre commentaire de la *Théologie Mystique*. Constatant que la version utilisée est celle de Jean Sarrazin, Brilliantoff rejette l'attribution de ce commentaire à Scot Erigène et propose de voir en Sarrazin lui-même l'auteur de cet opuscule (1). Nous admettons la partie négative de cette conclusion ; quant à la seconde partie, elle est évidemment inadmissible. En réalité, le problème de ce commentaire de la Théologie Mystique est beaucoup plus complexe que ne l'ont supposé Brilliantoff et Dräseke ; et il ne nous paraît pas inutile d'en entreprendre une étude analytique et de proposer nos conclusions personnelles.

Depuis longtemps déjà nous avions remarqué l'impossibilité d'attribuer à Scot Erigène le commentaire édité

(1) « Expositiones seu Glossae in Mysticam Theologiam S. Dionysii », von Floss, cc. 267-284, edirt und von allen anderen Gelehrten (soviel ich weiss) angenommen als dem Erigena zugehörig, können in Wahrheit ihm keinesfalls angehören : Dionysius wird hier in der Uebersetzung von Johannes Sarracenus (Sarrazin) aus dem 12. Jahrhundert commentirt. Sarracenus, so meine ich, ist auch Verfassers des Commentars. » Zeitch. für wiss. Theol., 1904, p. 127-128. Brilliantoff ne fait aucune autre remarque sur cette question.

par Floss. Les premiers mots de la traduction de Denys utilisée par l'auteur nous avaient mis en éveil : *Trinitas supersubstantialis*. En effet dans une étude comparative des versions de Scot et de Sarrazin, nous avions noté que la traduction du IX^e^ s. rend le terme grec ουσια par *essentia*, tandis que Sarrazin et ceux qui s'en inspirent : Thomas Gallus, Robert Grossetête, le traduisent toujours par *substantia*. Cette divergence répétée avec une rigueur mathématique est devenue pour nous une des pierres de touche qui peuvent nous servir à distinguer sûrement la version du IX^e^ de celle des XII^e^ et XIII^e^ siècles. Pour traduire Τριὰς ὑπερουσίε Scot Erigène n'aurait jamais dit : « *Trinitas supersubstantialis* ; il dira : *Trinitas superessentialis*.

Si nous continuons la lecture de la première phrase de notre texte, il devient tout à fait évident que la version transcrite avant la glose — le Textus — ne peut pas être celle de Scot. *Trinitas supersubstantialis et superdea et superbona, inspectrix divinæ sapientiæ christianorum dirige nos ad mysticorum eloquiorum...* Quand on connaît la langue propre des traducteurs de Denis au Moyen-Age, on remarque immédiatement qu'il se trouve dans cette simple ligne un certain nombre de termes qui ne sont pas du vocabulaire ordinaire de Jean Scot : par exemple : *superbona*. Il est curieux de remarquer en effet que pour rendre le terme ἀγαθος, les premiers traducteurs des écrits de l'Aréopagite se sont servis de vocables différents. Hilduin le traduit par *benignus*, Scot par *optimus*, et Sarrazin par *bonus*. De même ce n'est point par *Sapientia*, mais par *Sophia*, que Scot traduit le mot grec σοφια. Étant donné ce début de la Théologie mystique : Τριὰς ὑπερουσίε και ὑπέρθεε και ὑπεράγαθεσῆς χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, nous pouvons être sûrs de trouver dans la version de Scot ces termes caractéristiques : *Superessentialis*, *Superoptime*, *Theosophia*.

Nous pouvons donc affirmer en connaissance de cause que le *Textus* de ce commentaire ne reproduit pas la version

de Scot Erigène (1), mais celle de Sarrazin qu'on trouvera réimprimée dans la dernière édition de Denys le Chartreux (2). Dès lors une conclusion s'impose : Scot Erigène ne peut être l'auteur de ce commentaire de la *Théologie Mystique*. Cette conclusion négative est évidente ; mais sous sa forme positive le problème est beaucoup plus complexe, et, sans prétendre résoudre toutes les difficultés, nous voudrions au moins les manifester clairement. Pour ce faire, nous allons procéder par analyse.

Le prologue (3) du ms. 136 de Vienne, reproduit par Floss, ne nous est pas inconnu. Sauf la première ligne d'introduction et la phrase finale, c'est un extrait absolument littéral de la lettre dédicace de Jean Sarrasin à Odon III de Taverny, abbé de Saint-Denys, vers 1167. Cette dédicace des *Noms Divins* est publiée dans les éditions des écrits du pseudo-Denis, Strasbourg, 1502, 1503, et des œuvres de Denys le Chartreux, Cologne, 1536 et 1556. On la trouve dans de nombreux manuscrits dont cinq sont à la Bibliothèque Nationale de Paris : ms. 2376, fol. 110 ; 2378, fol. 22 v° ; 15629, fol. 135 r° ; 15630, fol. 202 v° ; 17341

(1) Cf. P. L., t. CXXII, col. 1071-1076.

(2) Tornaci, 1902, t. XVI, p. 471-475.

(3) « In Prologo super librum de Divinis Nominibus dicitur, arbitror, librum de simbolica theologia *et alios S. Dionysii libros duabus ex causis rarius inveniri. Una est quod haeretici libros ipsos, sicut contra se manifeste agentes, pro viribus consumpserunt ; alia quod catholici obtestatione dicti Dionysii erant stricti, ne imperitae multitudini sed solis dictis et dignis sua scripta quasi multorum capacitatem excellentia, revelarent ; doctis deficientibus eorum culpa maxime, ut reor, qui praelationes ecclesiarum qualibuscumque conferunt et literatorum respectum quibus committerent, non habuerunt. Forsitan Hieronymus excellentissimus Aeropagitam inter ecclesiasticos scriptores non numeravit, quia libros ejus sicut eminentes, ad communem notitiam reponendos non putavit.* Nullam enim mentionem hujus doctoris et suorum librorum facit in libro de Viris Illustribus cum aliorum ibidem a temporibus apostolorum usque ad sua, ubi etiam quos libros scripserint, cum laude celebrat, memoratur » (Col. 267-269-A). Les passages en italique reproduisent littéralement la lettre dédicace de Sarrazin.

fol. 328 v° (1). L'indication du ms. de Vienne : *incipit prologus Joannis Scoti in mysticam theologiam beati Dionysii Episcopi*, est donc inexacte et erronée à double titre : bien que les considérations de ce prologue puissent s'appliquer à la *Théologie Mystique* comme aux autres ouvrages de Denis, elles n'ont cependant pas été écrites pour ce livre, mais pour une traduction des *Noms divins*, et, de plus, l'auteur n'en est pas Jean Scot Erigène, mais Jean Sarrazin.

Ce premier prologue est suivi d'un second (col. 269, B-C) qui ne lui est lié d'aucune façon et qui touche, cette fois, directement à l'objet de la Théologie Mystique. Ce second prologue est construit sur un mode rigoureusement classique à l'époque d'Albert le Grand et de saint Thomas. L'auteur traite d'abord du titre de l'opuscule dionysien : *Titulus hujus libri est de mystica theologia, id est clausa vel occulta, quia quidquid ibi dicitur quasi inexplicabile totum clausum et occultum relinquitur.* Cette explication rappelle d'une manière frappante celle donnée par Sarrazin dans son prologue de la Théologie Mystique : *Videtur autem dici mistica quasi occulta et clausa quia quum juxta eam per ablationem ad Dei cognitionem ascenditur, tandem quid sit Deus clausum et occultum relinquitur* (2). Après cette brève entrée en matière, l'auteur de ce second prologue donne un aperçu général de la Théologie Mystique envisagée par rapport à ses causes : cause matérielle (objet), cause finale (but et utilité), cause formelle (mode littéraire). Cette façon stéréotypée d'aborder l'étude d'un ouvrage est classique aux XIII^{e}-XIV^{e} siècles; mais à l'époque de Scot Erigène on ne la connaît pas. Sarrazin ne l'applique pas non plus dans son commentaire de la Hiérarchie céleste. Cependant parmi ses contemporains, Hugues de Saint-Victor l'utilise déjà quelquefois, partiellement du moins, dans ses commentaires scripturaires et

(1) Nous serons bientôt en mesure de donner une description complète des manuscrits dionysiens latins conservés dans les Bibliothèques parisiennes.

(2) Cf. *Dionysii opera*, Tornaci, 1902, t. XVI, p. 471.

dans son exposition de la première Hiérarchie. Mais un peu plus tard, Gerold de Reichesberg († 1169) l'érige en règle : « Cum autem soleant in initiis librorum plura inquiri, quatuor hic non otiose quaeruntur : materia, intentio, modus tractandi, titulus libri (1) ». Remarquons que, dans ce texte, le terme *soleant* ne vise que les « procemia » ordinaires dont on faisait précéder le commentaire d'un écrit, et non pas cette méthode spéciale qui consiste à prendre connaissance intégrale d'un ouvrage par ses différentes causes. Vraisemblablement, cette méthode n'a été conçue clairement que dans la seconde moitié du XII^e^ siècle ; le texte le plus formel que nous connaissions sur ce sujet est celui que nous venons de citer. Ces considérations littéraires ne nous donnent pas seulement un nouveau motif de nier que Scot Erigène ait pu être l'auteur de ce traité, mais elles nous invitent à ne pas chercher cet auteur parmi les écrivains de l'époque de Jean Sarrazin. C'est vers une autre direction que l'examen doctrinal du prologue, confirmant ces premières données de la critique littéraire, oriente nos recherches. Pour l'auteur de ce commentaire, la fin de la Théologie Mystique de Denis est de mettre en relief la véritable sagesse chrétienne et de repousser la sagesse des philosophes : *Intentio ejus (libri) est commendare veram sapientiam christianorum, et sapientiam philosophorum reprobare.* On pouvait assigner au quatrième livre de Denis un but différent. Albert le Grand, par exemple, qui n'est pas, croyons-nous, l'inspirateur direct de la Mystique du XIV^e^ siècle, comme on a coutume de le dire, n'a pas la même conception, ni la même psychologie. *Finis hujus doctrinae*, écrit-il, *non est* TANTUM *ut sciamus, neque ut* SOLUM *per opera boni sumus, sicut in Ethicis, sed ut ulterius ad aeternam salutem perveniamus, in qua quod hic de Deo occultum nobis relinquitur per negationes, sine aliquo velamine et aperte nobis objicietur* (2). Et Albert le Grand réprouve si peu la sagesse des philo-

(1) Cf. Procemium de son *Commentarium in Psalmos*. P. L., t. CXCIII, col. 630 C.

(2) Édit. Borgnet, t. XIV, p. 819.

sophes que, dans son prologue même, il cite Aristote. C'est à la même époque, dans le commentaire de l'épître à Polycarpe, la VII[e] de Denys, qu'il revendique les droits de la philosophie, avec audace et véhémence (1). Si nous voulons par conséquent rapprocher notre auteur inconnu d'un des grands commentateurs de Denis, ce n'est pas du côté d'Albert le Grand ni de son école qu'il faut chercher. Instinctivement on pense à Thomas Gallus, abbé de Verceil, dont la paraphrase sur la Théologie Mystique est, comme nous le montrerons ailleurs, d'un anti-intellectualisme des plus outrés. Quelques réflexions saisies au courant d'une première lecture semblent justifier encore davantage l'idée d'un rapport entre Thomas Gallus et notre commentateur. L'abbé de Verceil revient très souvent, dans ses *Extractiones*, sur la Contemplation du Verbe; il est préoccupé du problème de la préexistence des réalités dans les idées éternelles; il précise par le fait même et corrige la doctrine du Pseudo-Denis sur l'exemplarisme. Or on peut se demander si l'auteur du commentaire que nous étudions n'est pas soucieux des mêmes questions. Dans l'explication du titre du premier chapitre, il écrit par exemple : *Latitudo verbi vocalis vel mentalis restringatur in simplicitatem verbi aeternalis* (col. 270 A). Cette considération ne s'imposait pas. A plusieurs reprises, dans son bref commentaire, il reviendra sur ce sujet. Sans doute, ce ne sont là encore que des indices en faveur de la dépen-

(1) « ... In asserenda fidei veritate non sunt introducendae rationes philosophicae... sed sicut secundariae induci possunt et sunt maxime utiles contra Philosophos qui propter hoc quod sunt nutriti in verbis perscrutatis, versum est eis quasi in naturam, quod non possunt recipere sine sermone perscrutato : et ideo sancti utuntur contra eos ad assertionem fidei rationibus propriis ipsorum, nec hoc est inconveniens et concedimus rationes ad hoc. Et per hoc patet etiam ratio omnium quae contra objici possunt : quamvis quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant. » Borgnet, t. XIV, p. 910.

dance vis-à-vis de Thomas Gallus, mais nous devrons désormais en tenir compte.

En résumé, avant d'aborder l'étude du commentaire lui-même, nous aboutissons à ces conclusions : Nous avons reconnu un premier prologue, extrait de la Dédicace des *Noms Divins* de Jean Sarrazin ; un second prologue nous incline à soupçonner un rapport entre ce commentaire et les paraphrases de Thomas Gallus. Ce soupçon est déjà un résultat essentiellement nouveau ; il va désormais nous guider dans l'étude du commentaire lui-même. Pour que notre analyse paraisse moins aride et soit plus facile à suivre, nous établirons au début un parallèle entre l'opuscule que nous étudions, les *Extractiones* de l'abbé de Verceil et la version de Sarrazin.

Texte du commentaire de la Théologie Mystique (P. L., t. 122, col. 270.)	**Paraphrase de Thomas Gallus.** (Opera omnia Dionysii Cart. Tornaci 1902, t. XVI, p. 454).	**Sarrazin** (Id., t. XVI, p. 471)
O trina unitas et una Trinitas, divinarum videlicet personarum, superexcedens omne ens quoad personam Patris et superexcedens omnem sapientiam et scientiam quoad personam Filii, et superexcedens omnem existentem bonitatem quoad personam Spiritus Sancti : quae *inspiciendo approbas et approbando inspicis sapientiam* fidelium qua Deus cognoscitur *qui scilicet est optima positio* (1) *Mariae*. Directo radio a te ad nos, nos ad te elevando *rege*, ut perveniamus ad te *per contemplatio-*	Trinitas supersubstantialis, superdea et superbona, inspectrix *per approbationem divinae sapientiae christianorum, quae est optima portio Mariae, cui* ancillatur sapientia gentilium philosophorum ; *dirige nos ad contemplationem aeterni Verbi, quod est summus vertex* fontalis sacrarum scripturarum superignotus et supersplendens : in quo verbo profunda mys-	Trinitas supersubstantialis et superdea et superbona inspectrix divinae sapientiae Christianorum, dirige nos ad mysticorum Eloquiorum supersplendens et summum verticem, ubi simplicia et absoluta et inconversibilia Theologiae mysteria cooperta sunt.

(1) Faute de lecture pour *portio*.

nem (aeterni Verbi) (1) *qui est summus vertex* sanctarum scripturarum, nos quidem superignotus, in te autem supersplendens, in quo scilicet summo altissimo vertice, sententiae sacrae scripturae profundissime *sunt clausae et absconditae et sicut in arce simplicissima coartatae et a verborum* velaminibus absolutae.

teria scripturarum aeternaliter et incomprehensibiliter *sunt clausa et abscondita et in arce simplicissima coarctata et* a verborum involucris absoluta et omnino invariabilia.

En comparant minutieusement ces trois textes, on remarquera immédiatement qu'après la phrase du début, le commentaire que nous étudions se rapproche en fait sensiblement de la paraphrase de Thomas Gallus dont il emprunte même les termes, dans les passages que nous avons mis en italique *et qui n'ont pas de parallèle dans le texte de Sarrazin*. Il s'agit bien là de rapprochements qui ne sont pas l'effet du hasard et qui indiquent un rapport réel entre ces deux œuvres.

Mais, par contre, rien n'indique que l'auteur de notre commentaire, à l'intérieur de son commentaire, se soit servi directement de Sarrazin ; aucun des termes propres à la version de ce dernier, par exemple ceux de la phrase finale : *simplicia, absoluta et inconversibilia*, n'a passé dans ce commentaire. Les passages communs au commentaire et à Sarrazin se trouvent aussi dans Thomas Gallus ; et il est très vraisemblable que notre commentateur les a empruntés à ce dernier qu'il avait sous les yeux.

Nous interdisant pour l'instant de tirer aucune conclusion, poursuivons notre analyse.

(1) Après *contemplationem*, il manque un terme masculin, sinon le relatif qui suit immédiatement ne peut s'expliquer. Nous restituons d'après la paraphrase de l'abbé de Verceil dont s'inspire ici manifestement notre commentaire.

C., col. 270	G., p. 454	S., p. 471-472
Unde quomodo sunt simplices, sunt et inconvertibiles et tantum uno modo intelligibiles. *Sunt autem* et in isto vertice *coopertae* istae sententiae secundum lucem, quae habet excessum luminis, et ideo sortitur nomen caliginis, cujus splendor occultus est verbum aeternum, *quod Pater ab aeterno inaudibiliter loquitur.* Quod quidem *in* illa *summa invisibilitate* Deum qui est superclarissimus facit desuper radiantem et in isto statu verbi *nec ratio investigando palpat, nec intelligentia contemplando considerat*.....	*sunt autem cooperta* per caliginem, idest inaccessibilem lucem verbi *quod Pater inaudabiliter loquitur*, supersplendentem et facientem Deum superclarissimum supersplendere in *summa* invisibilitate, et desursum superinfluentem mentibus superintellectualiter unitis superpulchras claritates *ubi neque ratio investigando palpat, neque intelligentia contemplando* considerat...	cooperta sunt secundum supersplendentem occulte docti silentii caliginem in obscurissimo superclarissimum supersplendere facientem et in omnino impalpabili et invisibili superpulchris claritatibus superimplentem non habentes oculos mentes.

La première phrase qui, dans le contexte, nous apparaît comme une transition, se fonde sur la version de Sarrazin ; tout le reste du commentaire, par contre, se développe en parallèle assez étroit avec la paraphrase de l'abbé de Verceil dont il reproduit même littéralement un passage : *nec ratio investigando palpat, nec intelligentia contemplando considerat.*

Le commentaire de la première considération contenue dans la Théologie Mystique est achevé : c'est une invocation à la Très Sainte Trinité ; mais à ce moment précis (271 A : Et nunc quare...), une brisure se produit dans l'œuvre que nous étudions ; le commentaire revient en arrière ; il reprend les textes qui ont déjà été glosés, et l'on a l'impression qu'un nouveau commentaire, juxtaposé au premier, commence. Cette fois, ce nouveau commentaire ne se greffe pas sur la paraphrase de l'abbé de Verceil, mais il reprend mot pour mot le texte de Sarrazin — jus-

qu'à la phrase finale, où il s'inspire à nouveau de Thomas Gallus.

Réunissant ces différents éléments de notre analyse, nous aboutissons à ces conclusions qui ne sont encore que provisoires :

1° Nous avons un commentaire qui se développe en concordance avec la paraphrase de Thomas Gallus ; il la reproduit parfois littéralement, et il n'y ajoute le plus souvent que quelques gloses très brèves. Ce commentaire ne connaît Denis qu'à travers l'abbé de Verceil, et rien n'indique qu'il recourt à Sarrazin.

2° Il semble bien que nous ayons un second commentaire, juxtaposé au premier et qui prend comme base, non plus la paraphrase de Thomas Gallus, mais la version de Jean Sarrazin.

Cette juxtaposition de deux commentaires — chacun ayant sa base particulière, est pour nous plus qu'une présomption ; elle est déjà une hypothèse fondée, et l'analyse littéraire de notre texte la rend extrêmement probable. — L'existence des deux prologues, l'un, reproduction d'un passage de la Dédicace des *Noms Divins* de Sarrazin, l'autre inspiré de Thomas Gallus, trouve par là même son explication.

Nous ne pouvons continuer d'une façon aussi détaillée l'analyse du ch. 1 de la *Théologie Mystique*. Ceux que la question intéresserait pourront y retrouver désormais chacun des éléments que nous venons d'indiquer. Ils y trouveront surtout l'influence prépondérante de Thomas Gallus. Son « Système » mystique — car sa doctrine sur ce point a la clarté et la rigueur d'un système — passe intégralement dans notre commentaire. Pour arriver au summum de la vie mystique, il y a, disent l'abbé de Verceil et l'auteur de notre opuscule, des étapes bien déterminées que l'homme doit franchir. Il doit dépasser les réalités sensibles et imaginables, abandonner tout concept intel-

lectuel ; et ce n'est pas encore assez : il lui faudra détourner son regard des lumières divines elles-mêmes, des inspirations et des révélations, — qu'elles soient douteuses ou vraies. — Ce n'est qu'après toutes ces séparations que nous pourrons entrer dans les ténèbres divines.

C., 274 A

Illis autem solis sine velamine apertus, scilicet per infusam dulcedinem et suavitatem impermixtam, qui omnia sensibilia et intelligibilia objectorum sive spectaculorum, in quibus scilicet intellectualis contemplationis exercitium consummatur et omnino irradiationes ad intellectus pertinentes et inspirationes ambiguas, et revelationes aeternas derelinquunt et introeunt ad superintellectualem Dei incomprehensibilitatem.

Th. Gallus, p. 455 D-A'

Illis solis revelate et vere apparet qui per mentis excessum non solum transcendunt sensibilia et imaginabilia, et superant omnem ascensum summorum spectaculorum intelligibilium et omnia divina lumina et derelinquunt etiam inspirationes revelatorias intellectuales, ambiguas vel certas, et intrant in caliginem, idest uniuntur incomprehensibilitati divinae...

Moïse, au Sinaï, préfigure, disait Denis, cette ascension de l'âme vers Dieu. En se purifiant, Moïse se sépare de lui-même et des profanes : il entend alors le son des trompettes ; il se sépare ensuite du peuple, mais il ne voit pas la substance de Dieu — elle est invisible —, il ne contemple encore que le lieu de l'apparition divine ; un troisième stade lui reste à franchir : il lui faut quitter ce lieu de l'apparition, pour entrer dans les ténèbres divines. Nous n'avons pas, pour l'instant, la tâche de discuter cette doctrine qui vise à créer dans l'âme un sentiment d'indéfini qui donne au mystique comme la sensation d'un certain contact avec l'infini. Nous constatons simplement que ces idées dyonisiennes sont exposées avec la même rigueur, les mêmes exagérations et souvent avec les mêmes termes, dans la paraphrase de Thomas Gallus et dans notre commentaire.

Un détail de ces interprétations mystiques doit retenir davantage notre attention, parce qu'il contribue, selon

nous, à changer en certitude une des hypothèses que nous avons émises plus haut.

D'après Denis, Moïse, se séparant du peuple, gravit la montagne pour voir Dieu; mais il ne vit d'abord que le lieu de la Divinité. Puisque chacune des étapes de Moïse a une signification symbolique, il faut chercher un sens mystique à ce lieu de la Divinité. Quelle interprétation en donnent Thomas Gallus et notre commentateur?

C., 274 C	Th. Gallus, 455 B'	Sarrazin, p. 472.
Tandem segregatus a multitudine populari, idest multifaria materiali cum principalibus affectionibus, *ascendit ad Deum videndum.* Ejus tamen *substantiam non videt,* cum sit invisibilis, *sed locum ubi Deus est.*	*Tandem segregatus a multitudine populari* cum Aaron et Nadab et Abiu et septuaginta senioribus Israël, *ascendit ad Deum videndum* : quamvis per haec Moyses non sit cum Deo, sed videt non ipsam Dei substantiam, quae invisibilis est, *sed locum ubi Deus est.*	Postea a multis segregatur, et cum electis sacerdotibus ad summitatem divinarum ascensionum pertingit : quamvis per haec quidem non fit cum Deo, sed contemplatur non ipsum (invisibilis est enim), sed locum ubi est.

Comme on peut s'en rendre compte, le commentateur suit de très près jusqu'ici la paraphrase de Thomas Gallus; mais soudain il s'en sépare pour nous donner une explication toute « matérialiste » du « locum Dei » qui n'aurait certainement pas été du goût de l'abbé de Verceil : *sive ipse locus sit caelum serenum, sive apex lapidis sapphiri, sive ignis ardens, sive cacumina montis.* Le commentaire continue quelques lignes encore, en prenant comme base la version de Sarrazin : texte de transition qui nous ramène à une seconde interprétation du « locum Dei » — empruntée *textuellement* cette fois à la paraphrase de Thomas Gallus : « quibus (locis) arbitror designari summas et aeternas architipias sivi rationes, sive exemplaria omnium creaturarum... ». Nous constatons encore là, le même phénomène que précédemment, rendu plus

sensible ici par la divergence totale des deux interprétations juxtaposées :

a) Passage manifestement inspiré de Thomas Gallus — sans aucun recours à Sarrazin.

b) Première interprétation d'un texte — basée sur la version de Sarrazin — interprétation qui ne concorde pas avec la psychologie habituelle de Thomas Gallus — et qui provient en réalité d'un autre auteur.

c) Deuxième interprétation totalement différente de la première, reproduction textuelle de la paraphrase de Thomas Gallus.

L'étude de ce premier chapitre de la *Théologie Mystique* nous donne tous les éléments du problème; et nous croyons inutile de produire ici l'analyse détaillée des autres chapitres; le deuxième, très court, débute par quelques brèves considérations, fondées sur la version de Sarrazin, puis emprunts à Thomas Gallus ; après quelques lignes propres à l'auteur de ce commentaire, nous revenons, avec le dernier paragraphe, à l'abbé de Verceil (277 A). Les chap. III, IV, V, sauf l'explication des titres, reproduisent les *Extractiones* du Victorin, légèrement développées. Prenons un exemple typique dans le chapitre V :

Commentaire, col. 282 A.	Th. Gallus, ch. V, p. 468.	Sarrazin, p. 474.
Inchoantes denuo negationes ab altioribus divinis, dicimus quod Deus qui est causa omnium nec anima est quia corpus non vivificat, nec mens quia non supereminet animae, ut superiori pars animae, nec phantasiam habet, divina vel spiritualia imaginando, nec opiniones in diversas sententias diversimode declinando...	Iterum etiam incipientes negationes ab altioribus dicimus quod omnium causa neque est anima neque mens, neque habet phantasiam inferiorem aut superiorem, neque opinionem, neque rationem, neque intellectum...	Rursus autem ascendentes, dicimus quod neque anima est, neque mens, neque phantasiam, aut rationem aut intellectum habet, neque ratio est neque intellectus...

Comme on peut s'en rendre compte, notre commentateur suit pas à pas Thomas Gallus en le glosant très légèrement, et notamment en ajoutant d'un mot les raisons pour lesquelles on ne peut dire que Dieu est âme, esprit, etc...

Si nous ajoutons ces quelques remarques aux résultats acquis précédemment, nous pouvons désormais formuler en quelques propositions nos conclusions générales :

1° Ce commentaire de la *Théologie mystique* n'est pas l'œuvre de Scot Erigène. Nous avons amplement justifié cette conclusion admise par Brilliantoff. Il n'y a de Scot qu'un seul élément : le titre des chapitres.

2° L'analyse de différentes versions utilisées tour à tour, la répétition et la contradiction de certaines parties du commentaire, nous amènent à voir dans cette œuvre une compilation de deux groupes de gloses.

3° La première de ces gloses, de beaucoup la plus brève, se fonde sur la version de Jean Sarrazin — et le premier prologue s'y rattache. La seconde n'est souvent qu'une reproduction à peine développée des paraphrases de Th. Gallus († 1246).

Ces conclusions nous paraissent certaines. Quant à l'auteur qui a compilé maladroitement ces gloses primitives en y ajoutant quelques notations personnelles, nous ne pouvons l'identifier actuellement. Cette identification n'a en réalité qu'une minime importance, maintenant que nous avons reconnu la principale source de cet auteur. A coup sûr, ce n'est ni Sarrazin, ni Thomas Gallus ; il leur est postérieur, puisqu'il les utilise. Son vocabulaire philosophique plus précis et déjà stéréotypé : *primus intellectus* (col. 2720), omnem creaturam (Deo) non tanquam *subjecto*... attribuere (col. 2730) *objectorum* placé comme équivalent du « *Spectaculorum* » de Thomas de Verceil (col. 274 A), nous éloigne sans aucun doute de la fin du XII[e] s. pour nous rapprocher de l'époque d'Albert le Grand, de saint Thomas... En outre, l'auteur de cette

compilation n'appartient point, par ses préférences et ses tendances personnelles, à la zone d'influence de Maître Albert; son anti-inteilectualisme, emprunté à Thomas Gallus, l'en sépare. De plus, la part prépondérante qu'il donne à l'élément effectif, semble bien indiquer qu'il ne faut pas chercher l'auteur dans le cercles des mystiques dominicains du Bas-Moyen-Age. Enfin, remarquons que les seuls manuscrits que nous connaissons de cette compilation sont à Vienne. Les moines Scots établis dès les VIII^e^-IX^e^ siècles dans la partie occidentale de l'Europe, avaient vers le XI^e^ siècle, émigré vers l'Est et possédaient à Vienne un monastère. Denis y était en honneur; Thomas Gallus ne devait pas être ignoré; on le lisait à Melk; c'est de Melk qu'on le fit connaître à l'abbaye bavaroise de Tegernsee. Des compilations dans le genre de celle que nous étudions ont été faites par ces moines. Peut-être faut-il chercher l'auteur de la nôtre dans le milieu des Scots de Vienne? C'est possible; mais ce n'est là qu'une simple hypothèse finale que nous suggérons.

G. Théry, O. P.

Le texte authentique du Cantique spirituel de saint Jean de la Croix

Étant donnée l'importance des œuvres de saint Jean de la Croix pour l'étude de la théologie mystique, il est du plus haut intérêt de savoir si nous possédons vraiment le texte authentique de ces écrits. L'édition publiée à Tolède de 1912 à 1914 par le P. Gerardo de San Juan de la Cruz s'intitule : *edición crítica y la más completa y correcta de las publicadas hasta hoy*. Ce titre est-il entièrement justifié ? C'est la question que se posera inévitablement tout lecteur attentif d'un article que le R. P. Dom Ph. Chevallier, bénédictin de Solesmes, vient de faire paraître dans le *Bulletin hispanique* (1). L'auteur y étudie le *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix et arrive à cette conclusion que le texte édité par le P. Gerardo au tome II, pp. 159 à 369, n'est qu'un texte interpolé qui ne nous donne pas la vraie pensée du grand mystique. On sait que ce texte n'est au fond qu'une reproduction de celui qu'on trouve dans l'édition de Séville de l'année 1703. Or voici ce que pensait de cette édition un savant du XVIII^e^ siècle, le Carme Andrés de la Encarnación, qui avait été chargé en 1754 par le Chapitre général de son Ordre d'entreprendre une édition vraiment fidèle des œuvres de saint Jean de la Croix. Obligé plus tard de renoncer à cette nouvelle publication, il fit remarquer à ses supérieurs les graves erreurs de l'édition de Séville. « De si grandes négligences et licences, leur dit-il,

(1) *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé ?* (*Bulletin hispanique*, t. XXIV, n° 4, octobre-décembre 1922, pp. 307-342).

ne peuvent être approuvées des savants. » Survienne quelque érudit qui confronte les différentes éditions et les manuscrits, « il est évident qu'en trouvant ces livres *mutilés* et *déformés* en de nombreux points, il sera obligé de proclamer que les œuvres que le Carmel a publiées, *ne sont pas, à parler rigoureusement, les œuvres que le saint a composées* ». Et le P. Andrés ne voit pas ce que les Carmes pourront répondre en une telle difficulté : « On ne trouvera comme excuse que la bonne intention à laquelle ont obéi les éditeurs et dont, en effet, personne ne doutera ; mais cette échappatoire ne satisfera pas non plus les érudits (1). »

Les prévisions du savant Carme se sont réalisées. Nous essaierons de donner ici une idée de l'étude très dense de Dom Chevallier et de résumer autant que possible ses principaux arguments.

Le *Cantique spirituel* fut composé en 1584 à la demande de la Mère Anne de Jésus. Malheureusement nous ne possédons plus le manuscrit autographe du Saint, de sorte que pour retrouver le texte original, nous sommes obligés de comparer entre elles les différentes copies qui en ont été faites et les éditions qui ont été publiées. Le travail de la critique consistera précisément à déterminer la valeur respective de chacune de ces copies et de ces éditions.

Il existe trois rédactions différentes du *Cantique spirituel*. Nous allons les examiner l'une après l'autre.

*
* *

La première rédaction a ceci de particulier *qu'elle ne compte que 39 strophes, accompagnées d'un commentaire très sobre*. Elle est représentée par de nombreux manus-

(1) Nous empruntons cette citation à l'article sur *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix*, publié par M. J. Baruzi dans le *Bulletin hispanique*, janvier-mars 1922, pp. 18-40. M. Baruzi, qui est fort bien au courant de la question, fait lui aussi de graves réserves sur l'édition du P. Gerardo.

crits, parmi lesquels il y en a un, celui du Carmel de Sanlucar de Barrameda, qui aurait été corrigé et annoté par saint Jean de la Croix en personne. Il en existe, en outre, deux éditions qui dérivent, à n'en pas douter, du manuscrit apporté d'Espagne par la Mère Anne de Jésus quand elle vint fonder en 1604 les nouveaux Carmels de France et de Belgique : la traduction française publiée en 1622 par Messire René Gaultier, conseiller d'État, celui-là même qui alla chercher la Mère Annne de Jésus en Espagne et travailla activement à l'établissement des Carmélites de la Réforme en France (1) ; et l'édition *princeps* du texte espagnol qui parut à Bruxelles en 1627, six années à peine après la mort d'Anne de Jésus survenue dans la ville même de Bruxelles, le 4 mars 1621.

Cette première rédaction est donc incontestablement l'œuvre de saint Jean de la Croix. Le P. Gerardo l'admet avec tout le monde ; aussi a-t-il publié ce texte en appendice de son édition, au tome II, pp. 493 à 613, sous le titre : *El primer Cántico espiritual.*

Nous sommes même en droit de présumer, dès à présent, que cette rédaction est la *seule* qui soit l'œuvre du Saint, puisque c'est la seule que la Mère Anne de Jésus, destinataire du Cantique, ait jamais connue. « Mère Anne de Jésus a certainement reçu en 1584 des mains de saint Jean de la Croix le poème authentique et son commentaire intégral, en un mot le véritable Cantique Spirituel. Anne de Jésus, sa biographie est connue, séjourne à Grenade auprès du Saint jusqu'en juillet 1586 ; à cette époque elle va fonder, de concert avec lui, le couvent de Madrid, et ne cesse pas d'entretenir d'étroites relations avec notre Docteur puisque en 1589 elle le demande encore comme visiteur des Carmélites de la Réforme ; le 14 décembre 1591 elle apprend l'heureuse mort de saint Jean

(1) En 1636 il traduisit également en français la Vie de la vénérable Mère Anne de Jésus. Le P. Gerardo n'a pas connu cette première traduction française du Cantique Spirituel.

de la Croix et demeure en Espagne encore douze ans et demi. Supposé que le Saint, durant les sept dernières années de sa vie, de 1584 à 1591, ait bouleversé ou simplement transformé le travail accordé aux prières de Mère Anne de Jésus et spécialement écrit pour elle, comme en témoigne la dédicace, on ne voit pas comment il eût pu négliger d'en faire parvenir directement ou indirectement le texte amélioré à la vénérable Mère, qui l'eût gardé avec plus de fidélité encore que le premier dépôt. »

L'examen des autres rédactions va confirmer ces présomptions.

La deuxième rédaction, dont on ne connaît aucun manuscrit, est représentée par l'édition publiée à Rome en 1627 avec l'approbation du Général des Carmes d'Italie. Il s'agit d'une traduction italienne due à la plume du R. P. Alessandro di S. Francesco, Définiteur général des Carmes déchaussés d'Italie. Le traducteur avait sous les yeux un texte espagnol manuscrit (1) qui diffère notablement de celui de la première rédaction. La principale de ces différences, c'est que le Cantique, au lieu d'avoir seulement 39 strophes, en compte désormais 40 : une strophe additionnelle, commençant par les mots *Descubre tu presencia* a été intercalée entre les strophes 10 et 11 de la première rédaction, et un commentaire de sept à huit pages y a été ajouté. Le reste de l'ouvrage a été soumis à une revision qui ordinairement ne change pas beaucoup le fond de la pensée, mais qui introduit dans le texte un nombre considérable de petites variantes, résultant la plupart du temps de mots omis ou changés.

A qui sont dues ces modifications? Est-ce saint Jean de la Croix qui a retouché son œuvre première et a introduit

(1) La traduction italienne ne fut pas faite sur l'édition *princeps* du texte espagnol, parue à Bruxelles, puisque cette édition ne vit le jour qu'en 1627, tandis que la traduction italienne était achevée dès 1626, comme le prouve la *licenza* qui se trouve en tête de l'ouvrage et qui porte la date du 9 décembre 1626.

cette strophe additionnelle ? Mais alors, comment expliquer que la Mère Anne de Jésus n'en ait pas eu connaissance ? Et comment se fait-il qu'il n'existe aucun manuscrit de cette seconde rédaction, qui aurait eu pourtant plus de valeur que la première ? Tout porte donc à croire que cette seconde rédaction est l'œuvre des Carmes qui préparèrent le terrain à la traduction italienne. On soumit au traducteur italien un texte espagnol retouché en maints endroits et accru d'une strophe entière, c'est-à-dire un texte interpolé.

Malgré cela, il jouit d'une fortune considérable. Grâce à l'approbation donnée par Rome à la traduction du P. Alessandro, le texte espagnol qui avait servi de base à cette traduction se trouvait approuvé du même coup. Ce fut un avantage auquel les supérieurs de l'Ordre semblent avoir attaché une grande importance. Presque aussitôt ils décidèrent d'adopter ce texte comme texte officiel, non toutefois sans y avoir fait encore quelques nouvelles retouches destinées à prévenir tout démêlé avec l'Inquisition. Dès le 1er décembre 1628, le P. Général des Carmes d'Espagne accordait la *licencia de la Orden*; le 17 mai 1629, le P. Ponce de Léon, qualificateur de la Suprême Inquisition, y apposait sa *censura*, et moins d'un an après, l'édition paraissait à Madrid. Elle fit autorité jusqu'en 1703, date à laquelle on publia le texte de la troisième rédaction (1).

La troisième rédaction est celle qui s'éloigne le plus du texte primitif. Non seulement elle compte une strophe de plus, mais elle présente ses strophes dans un ordre tout différent de celui de la première rédaction : 18 strophes sur 40 se trouvent déplacées. De plus, le commentaire a été considérablement augmenté; et par contre, bien des phrases ont été ou bien supprimées ou bien modifiées par

(1) Le P. Gerardo n'a pas vu la traduction italienne, et il semble qu'il n'a pas examiné en détail l'édition de Madrid. C'est ce qui explique plus d'une erreur de sa part.

finesse de goût et de langage. C'est ce texte qui a prévalu depuis 1703 et que le P. Gerardo a réimprimé dans le corps de son ouvrage, au tome II, pp. 159 à 369 : c'est celui qu'on trouve dans toutes les traductions parues depuis.

Quelle est sa valeur? Le P. Gerardo pense qu'il nous livre la pensée définitive de saint Jean de la Croix. Ce serait le Saint lui-même qui aurait bouleversé ainsi son œuvre première et y aurait apporté les développements et les modifications que nous venons de signaler.

Mais alors on se retrouve toujours devant la même difficulté : comment se fait-il que la Mère Anne de Jésus n'en a pas eu connaissance? Et si elle en a eu connaissance, est-il admissible qu'elle n'en ait pas tenu compte?

Autre argument : nous avons vu qu'on ne peut mettre sur le compte de saint Jean de la Croix la seconde rédaction mentionnée plus haut, celle qui est représentée par la traduction italienne de 1627 et par l'édition madrilène de 1630. Bien plus, il est infiniment probable qu'elle ne fut faite qu'en vue de cette double publication, et que par conséquent elle ne date que de l'année 1625 environ. Or, le P. Gerardo n'y a pas pris garde, la *troisième* rédaction, celle qu'il regarde comme l'œuvre définitive du Saint, dérive de cette seconde rédaction apocryphe. Ce point est longuement démontré par Dom Chevallier dans une minutieuse comparaison des textes; et il paraît bien difficile de ne pas admettre ses conclusions.

Enfin les particularités mêmes de la troisième rédaction suffisent à montrer qu'elle ne peut être l'œuvre de saint Jean de la Croix. Il y a là tout un ensemble de mauvaises lectures, de fausses références, d'inconséquences, d'inadvertances, de maladresses et de contradictions qui dénotent à coup sûr la main d'un compilateur qui n'était pas au courant de la question.

Un certain nombre de ces particularités proviennent manifestement du fait que l'auteur a mal lu le manuscrit qu'il avait sous les yeux. C'est ainsi qu'il lit *escondidos* pour *encendidos*, *fuente* pour *fuerte*, *bien y muy* pour *viene*

muy, contienen pour *convienen en, a gusto* pour *agesto, a saber* pour *el sabor*, etc.

L'ordre des strophes a été complètement bouleversé : des strophes appartenant primitivement au sixième *stade* (1) se trouvent maintenant au huitième; d'autres qui décrivaient un stade supérieur ont été affectées à la description d'un stade inférieur; telle et telle strophe qui était prononcée d'abord par l'Épouse est mise sur les lèvres de l'Époux. De là nombre d'inconséquences, et souvent des allusions et des renvois qui ne se comprennent que dans l'ordonnance primitive des strophes.

Le prologue du Cantique promet de faire précéder chaque citation de l'Écriture de son texte en latin. Le compilateur de la troisième rédaction semble avoir oublié cette promesse. Sur les 128 citations qui lui sont propres, 3 seulement sont données en latin.

Parfois il arrive qu'un passage ajouté dans la troisième rédaction est en contradiction flagrante avec un autre provenant de la rédaction primitive. C'est ainsi que l'énumération de faveurs spirituelles qui se lit à la page 285, lignes 11 à 15, de l'édition critique, ne concorde aucunement avec celle de la page 289, lignes 13, 15 et 25, à laquelle elle fait pourtant allusion. Ailleurs (pp. 188^{4}, $189^{13,16}$) le compilateur affirme, d'accord avec le texte primitif, que l'âme est dans la vie contemplative dès la strophe troisième; puis, p. 278^{4}, dans un passage qui lui est propre, il dit que l'âme n'entre dans la vie contemplative qu'après la strophe cinquième !

On pourrait multiplier les exemples. Pour les détails nous ne pouvons que renvoyer à l'article de Dom Chevallier. Les lecteurs qui voudront poursuivre le problème y trouveront ample matière à réflexion.

(1) On sait que le Cantique Spirituel se divise en 10 stades ou moments, marqués par l'entrée en scène d'un nouvel interlocuteur.

*
* *

La conclusion qui se dégage de ces remarques, c'est qu'il est moralement impossible que saint Jean de la Croix soit l'auteur de la troisième rédaction. Celle-ci est une compilation où le texte primitif ne se retrouve qu'avec de fortes retouches et qui contient de nombreux paragraphes apocryphes empruntés soit à la seconde rédaction, soit aux notes marginales du manuscrit de Sanlúcar de Barrameda (1), soit enfin à un commentaire inédit des trois principaux poèmes de saint Jean de la Croix composé entre 1623 et 1626 par Dom Antolinez, de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, mort archevêque de Saint-Jacques de Compostelle le 19 juin 1626.

Tous les problèmes relatifs au Cantique Spirituel ne sont pas résolus, loin de là. Il y en a d'autres qui se posent pour la *Montée du Carmel*, la *Nuit obscure* et la *Vive Flamme d'amour*. Ce qu'on retiendra de ce débat, c'est que l'édition du P. Gerardo telle qu'elle est ne saurait satisfaire la critique et qu'un travail vraiment scientifique s'impose.

M.-V. Bernadot, O. P.

(1) Ces notes passent pour avoir été écrites par saint Jean de la Croix en personne.

A propos de la notion du sacrifice eucharistique

A la suite du récent article du R. P. Pègues, nous avons reçu du R. P. de la Taille, la lettre suivante :

Rome, 15 janvier 1923.

Mon Révérend Père,

Il ne vous échappe pas que la note de votre collaborateur, le R. P. Pègues : *La notion du sacrifice eucharistique* (*Vie Spirituelle*, janvier 1923, p. [74] sq.), sur les recensions parues au sujet de mon livre *Mysterium Fidei*, a pour effet de porter vos lecteurs (au moins ceux qui ne m'auront pas lu) à croire que je tiens et enseigne certaines doctrines, qui sont précisément le contraire de tout ce que j'ai écrit sur la matière.

En premier lieu, ils croiront naturellement que j'ai réduit le Sacrifice de la messe à n'être autre chose qu'une « *offrande*, en rapport sans doute avec l'immolation du Christ sur le Calvaire, mais *sans impliquer elle-même un concept d'immolation* » [74]. A quoi le R. Père objecte avec raison que notre sacrifice comporte essentiellement une « immolation sacramentelle », laquelle doit se reproduire de façon actuelle à chaque messe [75 et 76]. Cette immolation sacramentelle, ajoute-t-il, consiste dans la séparation sacramentelle du corps et du sang du Christ. Si le R. Père m'avait fait l'honneur de me lire, il eût pu voir que ce sont là des choses que je m'épuise moi-même à dire et à redire (p. 36, 39, 111, 180, 195, 237 sq., 303, 457, 547, etc.). Peut-être même vais-je plus loin que lui; car je soutiens (p. 237) que qui nierait cela se mettrait en dehors de l'orthodoxie.

Deuxièmement, vos lecteurs croiront encore que selon moi le sacrifice du Sauveur durerait toute l'éternité « dans l'acte du Christ s'offrant à son Père comme il s'était offert à Lui sur la Croix » [74]. Le R. Père, s'il veut bien me lire, s'apercevra

que c'est là le propre énoncé d'une doctrine que je combats *ex professo* (p. 175-180 et passim).

Troisièmement, vos lecteurs, je le crains, devront croire aussi (bien que la chose dépasse peut-être les limites du croyable) que j'ai fait de la messe un sacrifice sanglant [74 et 75]. Et pourtant la simple lecture des pages 12, 103, 285, eût dû suffire à épargner au R. Père cette méprise.

Le R. Père me dira peut-être que ses observations visaient non mon livre, mais seulement certains articles, auxquels il reproche d'en avoir indiscrètement vanté la doctrine dans des revues que d'ailleurs il ne désigne pas. Il n'est pas impossible que tel ou tel article de revue m'ait échappé. Par ailleurs je ne puis croire qu'aucun des théologiens qui m'ont honoré de leur approbation ait eu l'idée de m'imputer (fût-ce pour les louer) les étrangetés auxquelles s'en prend le R. Père. Il a pu arriver de s'exprimer elliptiquement, comme cela est inévitable quand on est obligé de résumer en quelques lignes la matière d'un juste volume. Mais sans doute ne leur est-il pas venu à l'esprit que leurs comptes-rendus dussent servir à remplacer la lecture de l'ouvrage, mais plutôt à y inviter. Quoi qu'il en soit, si le R. Père estime que leur bienveillance à mon endroit a été excessive, j'ose l'assurer que je partage ce sentiment, et que je suis heureux d'avoir cette occasion de leur en rendre un public témoignage. Je leur en garde une profonde reconnaissance, particulièrement à l'auteur du compte-rendu publié par la *Vie Spirituelle* du mois de novembre, comme à ceux de vos confrères, mon révérend Père, qui en divers pays et en diverses langues m'ont comblé des marques les plus précieuses de leur fraternelle sympathie. C'est cette même sympathie dont je me permets de vous offrir l'humble hommage, ainsi qu'à la *Vie Spirituelle*. Que le R. P. Pègues veuille bien en prendre sa part. L'amour de saint Thomas met entre les disciples du même Maître un lien que ne saurait affaiblir une divergence momentanée.

Je ne doute pas, mon révérend Père, que vous accordiez l'hospitalité de votre Revue à cette lettre, que j'ai faite à dessein aussi courte que possible.

Veuillez agréer, avec mes remerciements anticipés, les assurances de mon religieux et dévoué respect.

MAURICE DE LA TAILLE, S. J.

Le R. P. Pègues, à qui nous avons communiqué la lettre ci-dessus, nous envoie en réponse la note suivante :

Ceux des lecteurs de *La Vie Spirituelle* qu'avaient émus certaines appréciations du livre du R. P. de la Taille, parues ici ou là, dans certaines périodiques, et qui nous avaient dit leur émotion, nous sauront gré d'avoir provoqué, bien qu'indirectement et sans qu'il y ait aucun mérite de notre part, les déclarations très nettes qu'on vient de lire. Le R. Père, interprète autorisé entre tous de son propre livre, nous dit qu'il est en parfait accord avec la pensée de saint Thomas telle que nous l'avons rappelée en quelques mots dans la note qui a motivé la lettre du R. Père. Rien ne pouvait nous être plus agréable. Car il suit de là que « le lien que met entre les disciples du même Maître l'amour de saint Thomas », n'aura point couru le risque d'être affaibli entre nous, même « pour une divergence momentanée ».

Quant aux comptes-rendus qui avaient ému nos lecteurs et que, pour éviter toute polémique, nous nous abstenions de désigner, il ne leur était point « reproché d'avoir indiscrètement vanté la doctrine » du livre du R. Père, puisque aussi bien, dans notre note, le R. Père on convient lui-même, nos observations « ne visaient point son livre ». J'ignore, d'autre part, si « aucun des théologiens » qui « l'ont honoré de leur approbation », a eu « l'idée d'imputer à l'auteur » ce qu'il appelle fort justement des « étrangetés ». Mais nous pensons bien que le R. Père ne suppose pas que nous ou les lecteurs qui en avaient été émus les aurions imaginés à tort. Il reconnaît d'ailleurs lui-même, implicitement, qu'il a pu y avoir quelque chose de fondé. Il parle, en effet, de manière de « s'exprimer elliptiquement ». Nous pourrions citer telles phrases dont la manière « elliptique » allait à déclarer expressément que dans l'Eucharistie il pouvait y avoir sacrifice, bien que ce ne fût qu'une offrande ; et qu'à la Cène il y avait eu sacrifice sanglant. Ce sont ces phrases et d'autres semblables qui ont paru plus qu'étranges et que l'intérêt de la vérité en un sujet si grave nous a fait un devoir de contredire par un rapide exposé de la pensée de saint Thomas.

THOMAS PÈGUES, O. P.